

שיח נרטיבי ושיח נורמטיבי בסוגיות פרייה ורבייה

ציפי קויפמן ואיתמר ברנר

פתיחה

במאמר זה נבחן מקטעים של שיח נורמטיבי ושל שיח נרטיבי בתלמוד הבבלי, בפרק השישי של מסכת יבמות (דפים סא ע"ב – סו ע"א).¹ רצף הסוגיות בדפים אלו עוסק בגדרי מצוות פרו ורבו: מספר צאצאים מינימלי הדרוש לשם השלמת המצווה ומינם, התמודדות עם מצב של עקרות ואי־יכולת לקיים את המצווה, חלות החיוב על האיש או האישה, ועוד. יחידה ארוכה זו אינה סוגיה תלמודית אחת אלא רצף של סוגיות שניתן לכנותן 'מסכת פרייה ורבייה'. היא מאגדת את הדיונים התלמודיים המרכזיים העוסקים במצווה תשתיתית זו, שהיא מרכזית בתפיסת העולם ובפרקטיקה של חז"ל בפרט ושל התרבות היהודית בכלל.²

* מאמר זה נכתב בעקבות השתתפותנו בקבוצת המחקר 'סדר נשים' שהתקיימה במכון שלום הרטמן בשנים 2009–2010. תודותינו נתונות לקבוצה על השיח והדיון, שתרמו רבות להתפתחות הרעיונות המשוקעים במאמר.

1 באשר לנוסח הטקסטים שאנו דנים בהם, השתדלנו לסמוך ברובם המכריע של המקרים על הטקסט שנבחר על ידי האקדמיה ללשון עברית ל'מילון ההיסטורי': משנה – כתב יד קויפמן; תוספתא – כתב יד וינה (עם הגהות מהדורת ליברמן); תלמוד בבלי – כתב יד ליידי; תלמוד בבלי, מסכת יבמות (ממנה לקוחים רוב הטקסטים שאנו דנים בהם כאן) – כתב יד מוסקבה-גינזבורג 594; יתר המסכתות – כפי הכרעת המילון ההיסטורי. אף שלא ערכנו כאן דיון פילולוגי מפורט, לא נמנענו מלהצביע על שינויי נוסח בכל פעם שמצאנו אותם משמעותיים ורלוונטיים.

2 חוקרים אחדים התייחסו לסוגיה זו בהרחבה מסוימת, וכל אחד מהם התמקד בנושא אחר, בהתאם לתחום העניין הכללי שלו. מייקל סטלאו, בספרו על הנישואין, כותב כי הסוגיה כמכלול מתמודדת עם השאלה 'למה להינשא' (M. L. Satlow, *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton and Oxford 2001, pp. 3, 11). בספרו על 'צלם אלוהים', מתייחס יאיר לורברבוים לרכיבים בסוגיה הקשורים במעמדו של 'צלם אלוהים' שבאדם (יאיר לורברבוים, צלם אלוהים: הלכה ואגדה, תל אביב תשס"ד, עמ' 389 ואילך). דניאל בויארין, בספרו העוסק ביחסם של חז"ל לגוף, מתמקד ביחסם של חז"ל לגופניות וליחסי גוף–נפש, כפי שהללו באים לידי ביטוי במצוות פרייה ורבייה (דניאל בויארין, הבשר שברוח, תרגם ע' אופיר, תל אביב תשנ"ט, עמ' 140 ואילך). עדיאל שרמר עמד על מרכזיותה של מצוות 'פרו ורבו' בסולם הערכים החז"לי ועל הקשר ההדוק בינה לבין מוסד

מטרת מאמר זה היא כפולה: ראשית, הצעת מתודולוגיה הנראית לנו פורייה בקריאת סוגיות תלמודיות, והדגמתה על מקרה מבחן אחד. שנית, הן ההצעה המתודולוגית, הן הסוגיות שנבחרו והניתוח המוצע לחלקים מתוכן, נשענים על רגישויות מגדריות. במובן זה, מוצעת כאן קריאה מגדרית בסוגיה תלמודית. יש להדגיש כי הפרספקטיבה המוצעת על ידינו טעונה בחשיבת עומק מגדרית הנוכחת בה קודם לבחירת מושא החקירה, בבחינת 'הנחת יסוד תאורטית', הגם שבמקרה זה תוכן הסוגיה אף הוא נוגע באופן ישיר לנושאים מגדריים.³

ברצוננו להתבונן ב'מסכת פרייה ורבייה' זו תוך הבחנה בין שני סוגי שיח: נורמטיבי ונרטיבי. מכיוון שאנו עומדים להעניק למונחים אלה מובן מעט שונה מהמקובל בניתוח טקסטים תלמודיים, נבהיר למה כוונתנו. באמרנו 'שיח נורמטיבי' כוונתנו לשיח כללי, עקרוני, נטול הקשר של אדם, זמן או מקום. על פי רוב, כשמדברים על נורמות בהקשר תלמודי – הכוונה היא לפרקטיקה ההלכתית, לנורמטיביות במובן של הוראה מעשית כיצד יש לפעול בעולם. גם על פי ההגדרות שאנו מבקשים להציע כאן, שיח נורמטיבי כולל בוודאי סוג זה של היגדים מצווים, כגון 'לא יבטל אדם מפריה ורביה אלא אם כן יש לו בנים',⁴ היגד שמטרתו להורות לכל 'אדם' שלא להפסיק לנסות להביא ילדים לעולם כל עוד לא העמיד צאצאים. לצד הוראות מסוג זה ודיונים פרטניים בעניינים, ההגדרה שלנו כוללת בשיח הנורמטיבי גם היגדים תיאוריים של העולם ושל הנורמה הרווחת בו, כגון 'איש דרכו לכבש ואין אשה דרכה לכבש',⁵ וכן

הנישואין, תוך שהוא מנתח גם סוגיה זו (עדיאל שרמר, זכר ונקבה בראש: הנישואין בשלהי ימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשס"ד, עמ' 37–41). לטעמנו, אין ספק שהנושא המרכזי של הסוגיה הוא חובת ההולדה – מצוות 'פרו ורבו' המקראית. זהו הציר המרכזי שסביבו בנוי הדיון התלמודי. עם זאת, ניתן ללמוד מהסוגיה על הנושאים השונים שאליהם התייחסו החוקרים, כפי שהם משתקפים ביחס של חז"ל למצוות ההולדה.

3 חשוב להדגיש שאנו קוראים כאן שיח המתועד בסוגיה תלמודית, ולא בהכרח את המציאות הממשית שהתקיימה בימי חז"ל – הן חכמי ארץ ישראל של ימי המשנה והתוספתא שבהם נעסוק בתחילת המאמר, הן חכמי בבל של ימי התלמוד הבבלי שבהם נעסוק בהמשכו. כפי שהראה שרמר (זכר ונקבה, עמ' 69–70), קיים פער גדול בין החובות ההלכתיות השונות המנוסחות בטקסטים התלמודיים בנוגע לנישואין ולהולדה, לבין מימושו על ידי החכמים עצמם – לא כל שכן על ידי המון העם – ומכאן מן הראוי להסיק כי 'אל לנו להעניק משקל גדול מדי למימרות אלה, ואין להסתמך עליהן בבואנו לנסות לתאר את מוסד הנישואים כפי שנתקיים במציאות החברתית של זמננו' (שם, עמ' 70). אף על פי כן, ברור שהטקסטים המנוסחים כאן מצויים בזיקה למציאות הממשית, ובכל מקרה הם משקפים – במודע או במובלע – את האידיאולוגיה והשיח של מחבריהם. אופיו ותכונותיו של שיח זה הם נושא של מאמרנו. והשוו בריארין, הבשר שברוח (שם), עמ' 18–25; M. Peskowitz, 'Family/ies in Antiquity: Evidence from Tannaitic Literature', S. Cohen (ed.), *The Jewish Family in Antiquity, and Roman Galilean Architecture*, Atlanta 1993, pp. 9–36. 4 משנה, יבמות ו, 1. 5 בבלי, יבמות סה ע"ב.

היגדים שמצויים בתווך בין הציוני לתיאורי, כגון 'כל אדם שאין לו אשה אינו אדם';⁶ היגד שיכול להצביע על מסקנה מעשית ברורה, או לעומת זאת אך לשקף התבוננות בעולם, בהתאם להקשרו, לאומרו וכדומה. מנגד, באמרנו 'שיח נרטיבי', כוונתנו לשיח שמאפייניו העיקריים הם שרטוט של התרחשות אנושית, פרטית ובעלת הקשר. במסגרת שיח נרטיבי יובא סיפור על איש או על אישה, בזמן ובמקום מסוים. על פי רוב יכלול הנרטיב יותר מדמות אחת, ובין הדמויות יהיה דיאלוג וקשר כלשהו.

השיח הנרטיבי והשיח הנורמטיבי שלובים ופזוכים אלו באלו בדין התלמודי כל הזמן, ומקיימים ביניהם – כך נראה – מערכת יחסים מורכבת ומרתקת. נראה לנו שעיון בתלמוד תוך שימוש בהבחנה זו עשוי להאיר מחדש היבטים שונים שהיו נותרים מסויים מן העין בלעדית.

יש להדגיש כי הבחנה זו אינה תואמת את ההבחנה השגורה בין 'הלכה' ו'אגדה' וגם אינה חולקת עליה, אלא מציעה זווית אחרת ללימוד, עיון ופרשנות בתוך סבך הסוגיות התלמודיות. בדרך כלל, במסגרת הבחנה קלאסית זו, ה'הלכה' כוללת את השיח על אודות הפרקטיקה היהודית לגווניה – מצוות שבין אדם למקום ובין אדם לחברו, דיני דאורייתא ודרבנן, חוקים, משפטים ומנהגים, וכך הלאה. 'אגדה', לעומת זאת, מוגדרת לעתים קרובות על דרך השלילה:⁸ כל מה שאינו 'הלכה', ובכך היא כוללת את השיח

6 שם, סג ע"א.

7 רבות נכתב בנוגע להבחנה זו. ראו לדוגמה: יום טוב ליפמאן צונץ, הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית, ערך חנוך אלבק, ירושלים תשל"ד (1892); א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשנ"ח (תשכ"ט); יונה פרנקל, מדרש ואגדה, תל אביב תשנ"ז; הנ"ל, דרכי האגדה והמדרש, תל אביב 1996; לורברבוים, צלם אלוהים (לעיל הערה 2); שמואל ספראי, 'חס האגדה להלכה', אהרון אופנהיימר ואריה כשר (עורכים), דור לדור: משלהי תקופת המקרא ועד חתימת התלמוד, קובץ מחקרים לכבוד יהושע אפרון, ירושלים תשנ"ה, עמ' 215–234; חיים נחמן ביאליק, 'הלכה ואגדה', נדפס מחדש בתוך: דברי ספרות, תל אביב תשכ"ה; לוי גינצבורג, על הלכה ואגדה: מחקר ומסה, תל אביב תש"ך; צפורה כגן, הלכה ואגדה כצופן של ספרות, ירושלים תשמ"ח; איתמר גרינוולד, "המתודולוגיה של חקר מחשבת חז"ל", מלאת: מחקרים בתולדות ישראל ובתרבותו, ב, תל אביב תשמ"ד, עמ' 173–184; יעקב זוסמן, "מפעלו המדעי של פרופסור אפרים אלימלך אורבך", מוסף מדעי היהדות 1 (תשנ"ג), עמ' 7–116; בויארין, הבשר שברוח (לעיל הערה 2), עמ' 18–25; Jeffrey L. Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative, Art, Composition and Culture*, Baltimore 1999; idem, *Stories of the Babylonian Talmud*, Baltimore, 2010; Jacob Neusner, *The Halakhah and the Aggadah: Theological Perspectives*, Lanham 2001; Barry S. Wimpfheimer, *Narrating the Law: A Poetics of Talmudic Legal Stories*, Philadelphia, 2011.

8 כך אצל אורבך, ועוד קודם לכן אצל צונץ, וראו הסיכום אצל פרנקל, מדרש ואגדה (לעיל הערה 7), כך א, עמ' 20–22. על דרך החיוב, פרנקל מפרט את הסוגים הספרותיים הכלולים באגדה: מימרות חכמה, פתגמים, משלים, סיפורים דרשניים המרחיבים את סיפורי המקרא ('הסיפור

הערכי-אידיאולוגי, פתגמים, סיפורים, הנהגות מאגיות ורפואיות, וכדומה.⁹ השיח הנורמטיבי, כפי שאנו חפצים להגדיר אותו, מכיל את רוב החומר שנתפס בדרך כלל כ'הלכה', שכן דרכם של דיונים הלכתיים תלמודיים להתנסח כתביעות כלליות המוסבות על כל אדם באשר הוא. גם הפרשנות וההתדיינות סביב הלכות אלו מנוסחת לרוב בלשון כללית, ועל כן גם היא תיכלל ב'נורמות'. עוד כולל השיח הנורמטיבי היגדים הנתפסים בדרך כלל כ'אגדה', דוגמת ההיגדים שיונה פרנקל מכנה 'מימרות חכמה' או 'פתגמים' וכדומה. לעומתו, השיח הנרטיבי חופף במידה רבה למה שפרנקל מכנה 'סיפורי מעשה חכמים', וכן למה שמכונה 'הסיפור הדרשני' ו'הסיפור המקראי המורחב'. קנה המידה הוא, כאמור, שאלת הכלליות נטולת ההקשר לעומת הפרטיות בעלת ההקשר. על כן ראוי לבחון כל מקרה לגופו ולא לנסות לארגן מחדש את הקבוצות שזיהה פרנקל על פי ההבחנות של קודמיו החל בצונץ, שכן הללו התבוננו בטקסטים מפרספקטיבה אחרת שלפיה נקבעו אמות מידה שונות לארגון החומר.¹⁰ להלן נדגים כיצד עשויה ההבחנה בין שיח נרטיבי לבין שיח נורמטיבי להשפיע על הבנת הסוגיה התלמודית. נפתח בעיון בתוספתא כדוגמה ראשונה. לאחר מכן נציע

המקראי המורחב), דרשות פסוקים וסיפורי מעשה חכמים. ראו פרנקל, שם, כרך ג, עמ' 708. בהרחבה ראו: יונה פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, כרך א, גבעתיים 1991, עמ' 235–434. אמנם פרנקל קובע כי לעתים אין הבחנה מוחלטת בין הסוגים הספרותיים השונים, כגון דרשות על פסוקי מקרא הכרוכות בסיפורי מעשה חכמים וכד', ראו שם, עמ' 41. וראו עוד קודם לכן התייחסות לסוגי הספרות השונים הכלולים באגדה אצל יוס' טוב ליפמאן צונץ, הדרשות בישראל (לעיל הערה 7), עמ' 46.

9 כל אחד מהז'אנרים שנמנו כאן ראוי לאפיון, עיון וניתוח כשלעצמו, ולמען האמת הכנסתם לתוך שתי קטגוריות דיכוטומיות כלשהן – 'הלכה' ו'אגדה' או 'נורמה' ו'נרטיב' – עושה עמם עוול מסוים. עם זאת, ניתן למצוא 'דמיון משפחתי' בין קבוצות של ז'אנרים שונים, ונדמה לנו שהשימוש בהבחנה 'נורמה'–'נרטיב' תועיל רבות לקלסיפיקציה של השיח התלמודי, כפי שנפרט להלן – וזאת למרות הבעיות העולות בכל פעם שאנו משתמשים בהכללות.

10 ראו, למשל, דברי צונץ שם: '[...] האגדה] היא פרי עיונו החפשי של היחיד, בעוד שההלכה נובעת מתוך הסמכות החמורה של הרשות [...] מה שמפתחת ההלכה הוא דבר של קיימה המתגלה בחיים המעשיים [...] ואילו ההגדה מתכוונת יותר להכרת ערכו של רעיון, מאשר להכרת הצורה שהיא בוחרת לשם הבעתו, ולעתים קרובות הרי תכליתה היא פעולת הרגע, ולא פעולה לדורות. ההלכה הכרחי הוא לה לצאת מפי חכמים מוסמכים [...] אבל הביאור ההגדי נאה הוא גם לאיש המלומד הפרטי [...] ההלכה צריכה היתה להיות נשמעת, שהמודיע עליה שמע אותה; ואילו ההגדה די לה, כדי להיות להגדה, שהגידו אותה בלבד' (עמ' 32), וכן 'אין להגדה כל כוח מחייב בין לפירוש הכתוב ובין למעשה' (שם, עמ' 161), 'ההגדה, שלא היה בה מחובת המעשה של ההלכה וענינה היה דיבור של רשות בלבד [...] (שם, עמ' 162). לעבודה באמצעות הקטגוריות של נורמה ונרטיב בחקר החסידות ראו, Tsippi Kauffman, 'The Hasidic Story, A Call for Narrative Religiosity', *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 22 (2014), pp. 101–126

סקירה תאורטית קצרה בנוגע לצורך בהבחנה בין שיח נרטיבי לבין שיח נורמטיבי, למשמעותה ולהשלכותיה של הבחנה זו. לאחר מכן נציע בכמה סעיפים ניתוח של רצפים נורמטיביים או נרטיביים בסוגיה בתלמוד הבבלי, מסכת יבמות. לבסוף נבחן באופן ביקורתי גם את הבעייתיות שבזיהוי סוגי השיח השונים.

א. דבריו הכפולים של בן עזאי: תוספתא יבמות, פרק ח

לא יבטל אדם מפריה ורביה אלא אם כן יש לו בנים. בני בנים הרי הן כבנים [...] האיש אין רשאי לישב בלא אשה ואשה אינה רשאה לישב בלא איש. האיש אין רשאי לשתות עיקרין שלא יוליד והאשה אין רשאה לשתות עיקרין שלא תלד.

האיש אין רשאי לישא עקרה וזקינה אילונית וקטנה ושאין ראויה לילד. האשה אינה רשאה להנשא אפי' לסרים [...]

ר' נתן אומ' בית שמאי אומ' שני בנים כבניו של משה [...] בית הלל אומ' זכר ונקבה [...] ר' יונתן אומ' בית שמאי אומ' זכר ונקבה ובית הלל אומ' זכר או נקבה. נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה אינו רשאי לבטל אלא יוציא ויתן כתובה שמה לא זכה ליבנות ממנה [...].¹¹

11 תוספתא, יבמות ח, ד-ה. נוסח זה הוא נוסח כ"י וינה, הטקסט העיקרי של מהדורת ליברמן. בכ"י ערפורט ובדפוס ראשון ישנו חילוף נוסח עקבי וחשוב ביותר ביחס לטקסט זה, ולהלן הטקסט על פי נוסח כתב יד ערפורט בהדגשת ההבדלים המשמעותיים בעינינו: 'האיש אין רשאי לישב בלא אשה ואשה רשאי לישב בלא איש האיש אין רשאי לשתות עקרין שלא יוליד והאשה רשאה לשתות עקרין שלא תלד [...] איש אין רשאי לישא עקרה וזקינה איילונית קטנה ושאינה ראויה לילד והאשה רשאה להנשא אפילו לסרים [...]'. כפי שניתן לראות, ההבדל העקבי בין הנוסחים הוא תוצאה של העובדה ששני הנוסחים חלוקים בשאלה מהותית: האם גם האישה חייבת במצוות פרייה ורבייה או שמא מוטלת מצווה זו רק על הגבר. במהדורתו, דן שאול ליברמן באריכות בשני הנוסחים (ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה: באור ארוך לתוספתא, סדר נשים, ניו יורק וירושלים תשנ"ו, עמ' 67-68), ומסכם את הדברים כך: ביחס לפסקה הראשונה, 'גירסת כ"י [=כתב יד וינה] וקג"נ [=קטעים מן הגניזה] מקויימת גם ע"י הריא"ז [=רבינו ישעיה דטראני] ומסתיימת גם מדברי הר"מ [=הרמב"ם] [...] אבל הנוסחאות בבבות [=בפסקאות] שלהלן בגירסת ד [=דפוס ראשון] וכ"ע [=כתב יד ערפורט] יש להן קיום יותר מאשר גירסת כ"י וקג"נ. ולפיכך נראה שברישא גירסת כ"י וקג"נ נכונה, ולהלן גירסת ד וכ"ע נכונה, ובד ובקג"נ "תוקנה" הרישא משום שראו סתירה בינה לבין שאר הבבות. ואם יתברר שגירסת כ"י וקג"נ נכונה אף בשאר הבבות עלינו להניח שהיא הולכת בשיטת ר' יוחנן בן ברוקא במשנתנו סוף פ"ו [...]'. לעניות דעתנו, הרישה של דברי ליברמן אינה סבירה, שהרי הוא מכריע ככל אחת מהגרסאות בפסקה אחרת, בעוד שהגרסאות בשני כתבי היד עקביות ביותר ומייצגות בראש ובראשונה מחלוקת בתוכן (כמפורט לעיל), אשר מתבטאת בהבדלי נוסח. לכן, נראה שיש להכריע כאחת משתי הגרסאות: או שהתוספתא כולה

לקראת סוף הפרק מובאים מספר היגדים המתייחסים לחומרתה של מצוות פריה ורביה, ולאחריהן מובא דין ודברים מפורסם בין ר' אלעזר בן עזריה לבין בן עזאי, אשר חותם את הפרק:

ר' עקיבא אומ' כל השופך דמים הרי זה מבטל דמות, שנ' שופך דם האדם באדם דמו ישפך.

ר' לעזר בן עזריה או' כל שאינו עוסק בפריה ורביה הרי זה שופך דמים ומבטל את הדמות, שנ' כי בצלם אלים¹² עשה את האדם, וכת' ואתם פרו ורבו וגו'. [בן עזאי אומר כל מי שאינו עוסק בפריה ורביה הרי זה שופך דמים ומבטל את הדמות, שנ' כי בצלם אלהים עשה את האדם, וכתוב ואתם פרו ורבו וגו'.]¹³ אמ' לו ר' לעזר בן עזריה, בן עזי, נאין דברין כשהן יוצאין מפי עושהן. יש נאה דורש ואין נאה מקיים, נאה מקיים ואין נאה דורש, בן עזי נאה דורש ואין נאה מקיים.

אמ' לו מה אעשה, חשקה נפשי בתורה יתקיים העולם באחרים.¹⁴

השיחה החותמת את הפרק חריגה הן מבחינת הו'אנר הן מבחינת התוכן. מבחינה ז'אנרית, בנוי הפרק כולו (כמרבית התוספתא) במתכונת נורמטיבית משני סוגים: א. פרקטיקה נורמטיבית – בתחילת הפרק מפורטות נורמות הלכתיות מעשיות (איסור להימנע מפרייה ורבייה, איסור על רווקות, איסור שתיית כוס עקריין, חובת ההולדה של מספר מינימלי של צאצאים וכו'); ב. עקרונות נורמטיביים – בחלקו השני של הפרק מובאות אמירות כלליות המדגישות את חשיבותה של המצווה וחומרת ההימנעות ממנה (שפיכות דמים, מיעוט נוכחות האל בעולם). הסיום חורג מהמהלך הנורמטיבי ומתמקד בדמות אחת: בן עזאי. הלה משתתף בשיח הנורמטיבי, כשלפתע מופנית כלפיו תמיהה האשמה אישית, הנוגעת בפער שבין הכרזותיו הנורמטיביות המופלגות – 'כל מי שאינו עוסק בפריה ורביה הרי זה שופך דמים ומבטל את הדמות', לבין מתכונת חייו הפרטיים, חיי רווקות נטולי ילדים. כמענה לפנייה זו, בן עזאי מתכנס בד' אמותיו ומנמק את חריגותו בהבחינו בין 'נפשי' לבין 'אחרים', בין זהותו

כתנא קמא שבמשנה (יבמות 1, 1) או שהיא כדעת ר' יוחנן בן ברוקה שם. בשל הקושי להכריע בין הנוסחים בחרנו להיצמד לנוסח שנבחר ע"ל ידי המילון ההיסטורי (נוסח וינה).

12 כך במקור בתוספתא בכ"י וינה, ועל פי הפסוק צ"ל: אלהים.

13 כל הפסקה הזו אינה בכ"י וינה, והושלמה במהדורת ליברמן (ובעקבותיה בנוסח המילון ההיסטורי) על פי עדי הנוסח. עיינו באפראט שבמהדורת ליברמן תשנ"ו ובביאור הקצר שם ([לעיל הערה 11], עמ' 26), וביתר הרחבה בביאור הארוך (תוספתא כפשוטה: באור ארוך לתוספתא, סדר נשים, ניו יורק וירושלים תשנ"ו, עמ' 75).

14 תוספתא, יבמות ח, ז.

הפרטית לבין הנורמה המשוּיכת לכלל. כך צומח נרטיב מתוך השיח הנורמטיבי והוא החותם את הפרק ואת הדיון בתוספתא בסוגיית פרייה ורבייה.

טקסט נרטיבי זה חורג גם בתוכנו מהתכנים המובעים בפרק כולו. בפרק ישנן כמה מחלוקות הנוגעות למינוח ולאופן קיום מצוות פרייה ורבייה, אולם האפשרויות השונות עומדות תחת הכלל 'לא יבטל אדם מפריה ורביה', שאיש אינו חולק עליו, ואשר מארגן את הדיון. לעומת זאת, הסיפור הקצר החותם את הפרק מעלה על פני השטח אפשרות של פרישות – גם אם מדובר באפשרות הניתנת ליחיד סגולה – ובכך הוא חורג באופן עקרוני מן התפיסה והפרקטיקה המובעות באורח גורף בדיון הנורמטיבי שקדם לו.

עם זאת, המעבר מהדיון הנורמטיבי אל הנרטיבי, מהקביעה הכללית והנחרצת שמי שאינו עוסק בפרייה ורבייה 'הרי זה שופך דמים ומבטל את הדמות' אל ההתנערות האישית מחובה זו בגין 'מה אעשה...?' – מעבר זה מתחולל בתוך רצף הטקסט באופן שאינו מבליט את הסתירה בקריאה ראשונה. למעשה, דברי בן עזאי משתייכים לשני הז'אנרים: הם מהווים המשך ישיר ורציף לשיח הנורמטיבי שקדם להם, ובו בזמן מהווים פתיחה לסיפור על בן עזאי וחלק ממנו, שהרי בפנייתו לבן עזאי מתייחס ר' אלעזר בן עזריה לדברים הנורמטיביים שהלה אמר. דהיינו, מצד אחד לא ניתן להבין את הדיאלוג (הנרטיבי, הפרטי) בין בן עזאי ור' אלעזר בן עזריה אלא על רקע ההיגד הנורמטיבי של בן עזאי, ומצד שני הדיאלוג בין שני החכמים הוא דיון הלכתי על אודות חובת פרייה ורבייה והאיסור על חיי פרישות, ובכך הוא נוטל חלק בשיח ההלכתי-נורמטיבי של הפרק כולו.

כיצד ניתן להבין סיום זה של הפרק בתוספתא? מה מוסיף סיפורו האישי של בן עזאי למהלך שבונה התוספתא ביחס למצוות פרייה ורבייה? מה פשר נוכחותו של סיפור זה בחתימת הפרק דווקא?

בדיון שעוסק במתח שבין לימוד תורה לבין נישואין והולדה אצל חז"ל מתייחס דניאל בויראין לטקסט זה וקובע כי 'בן עזאי הוא מקרה גבול. יוצא מן הכלל המעיד על הכלל'.¹⁵ בויראין מתייחס להקשר ההיסטורי הרחב יותר של היהדות ההלניסטית שבתוכה נכתבה התוספתא ומזכיר כי באותו זמן פעלו לצד חז"ל קבוצות יהודיות ונוצריות בעלות יחס אחר לגוף ולנישואין.¹⁶ חלק מהקבוצות הללו נשאו את הבתולין

15 בויראין, הבשר שברוח (לעיל הערה 2), עמ' 140.

16 בויראין נשען בנושא זה על דברי חוקרים שקדמו לו. ראו S. D. Fraade, 'Ascetical Aspects of Ancient Judaism', A. Green (ed.), *Jewish Spirituality, World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*, New York 1986, pp. 266-268; G. Anderson, 'Celibacy or Consummation in the Garden?: Reflections on Early Jewish and Christian Interpretations of the Garden of Eden', *Harvard Theological Review*

על נס והתמסרו לעיסוק דתי־רוחני־מיסטי תוך קיום חיי פרישות, חלקית או מלאה, ממנינות גופנית ומילודה. אפשרות ממשית זו נדחתה על ידי חז"ל בכל תוקף, וכנגדה הם העמידו תביעה נחרצת להינשא ולהקים משפחות. על כן, לדעת בויארין 'סיפור בן עזאי הוא עדות למידת האנרגיה הנפשית שהיתה דרושה כדי להיאבק באטרקטיביות של חיי הרווקות'.¹⁷ הווה אומר, הסיפור על בן עזאי נוכח בטקסט של התוספתא כדי להדגים על דרך השלילה את האידאל של חכמים (שבן עזאי עצמו שותף לו, כזכור). סיפורו של בן עזאי נוכח על מנת להידחות, על מנת להופיע כמי שהטקסט מוציא מכלל האפשרויות הלגיטימיות. דברים דומים כתב גם יאיר לורברבוים בדיון שמוקדו הקשר שבין צלם אלוהים לבין מצוות פרייה ורבייה. לדברי לורברבוים, 'הרושם המתקבל מדברי בן עזאי הוא כי אין כוונתם לקבוע נורמה אלא הם מבטאים מצוקה והכרעה אישיים בלבד'.¹⁸ דהיינו, דברי בן עזאי מובאים כביטוי של המצוקה האישית שהחובה לקיים חיי משפחה יכולה להעמיס על כתפי מי שחפץ בהתמסרות לחיים רוחניים. בשום פנים אין הם באים להציע חלופה אלא אדרבה, לשמש ביטוי נוסף – על דרך השלילה – למוחלטותה של החובה להינשא וללדת ילדים.

מנקודת מבט ביוגרפית־אישית, הנוגעת לדמותו של בן עזאי, ניתן בהחלט לקבל את ההצעה שבן עזאי מתאר מצוקה אישית ולא בא להציע חלופה עקרונית. אלא שכאן

140, 121–148, pp. (1989), 82. אף על פי כן, כפי ששרמר מדגיש, בחברה הרומית שבתוכה או שביקה הדוקה אליה פעלו חז"ל, מוסד הנישואין היה המובן מאליו התרבותי עבור רוב בני האדם. לצד זאת, בדומה לחובה ההלכתית, נחקקו גם חוקים קיסריים שונים שחייבו נישואין והעמדת צאצאים, ואף הטילו עונשים כבדים על מי שלא עמד בחובות אלו, ויש בכך כדי ללמד על תופעה נרחבת דיה של רווקות מאוחרת בכלל האימפריה הרומית. ראו שרמר, זכר ונקבה (לעיל הערה 2), עמ' 33–34, והמחקרים המובאים אצלו.

17 בויארין, הבשר שברוח (לעיל הערה 2), עמ' 140.

18 לורברבוים, צלם אלוהים (לעיל הערה 2), עמ' 389–390. ראו גם ג'רמי כהן, 'מצוות פרייה ורבייה ומקומה בפולמוס הדתי', ישראל ברטל וישעיהו גפני (עורכים), ארוס, אירוסין ואיסורים, ירושלים תשנ"ח, עמ' 83–96. כהן דן בתוספתא (שם, עמ' 88–89), ומציע שעמדת בן עזאי משקפת את הדעה ההלניסטית שראוי לחכם ולקדוש להשתחרר מטרדות הנישואין. אפשרות אחרת לדעתו היא שבן עזאי 'העניק בדבריו עדיפות לקידום הברית המיוחדת לעם ישראל על היישוב הכללי של העולם מטעמים אידיאולוגיים'. כהן לא נדרש לפער בין עמדתו של בן עזאי לבין המגמה הכללית, ובעיקר מתעניין בנורמה שהיא פולמוס כנגד פרישות. גם ג'ודית האופטמן, המתמקדת בספרה לתוספתא, אינה מציעה הסבר למתח שבין מהלך התוספתא כולו לבין סופה. ראו Judith Hauptman, *Rereading the Rabbis: A Woman's Voice*, Boulder, Colorado 1998, p. 143. הווארד איילברג־שוורץ טוען, לעומת זאת, כי התנהגותו האישית של בן עזאי מלמדת 'that the comparison of celibacy to murder is not to be taken that seriously [...]'. Howard Eilberg-Schwartz, *God's Phallus: And Other Problems for Men and Monotheism*, Boston 1994, p. 221.

בדעתנו לשאול לא על אודות הבחירה של בן עזאי כדמות היסטורית אלא על אודות הבחירה של התוספתא: הבחירה להפוך אמירה 'אישית' לטקסט ולתעד אותה במסגרת השיח ההלכתי העוסק בסוגיית פרו ורבו. לעומת הפרשנות של בויארין ולורברבוים, הרואה בהיגד הנורמטיבי של בן עזאי היגד קנוני המבטא את הלגיטימיות שהתוספתא ממכלול מבקשת לכונן, ואשר מאפיל על הלגיטימיות המובעת בדבריו האישיים של בן עזאי, ברצוננו לשאול: כיצד ניתן לקבוע כי האמירה הנורמטיבית של בן עזאי מתפקדת כאמירה מחייבת ומכוננת בתרבות, ואילו האמירה הנרטיבית 'מה אעשה חשקה נפשי...' אינה מתפקדת ככזו? ברצוננו לטעון שהעובדה שבמסגרת השיח של התוספתא מתועדת הופעתה של עמדה פרישותית חייבת להילקח בחשבון ברצינות, שכן לו רצו מחברי התוספתא להתמיד עם התפיסה האנטי-פרישותית היו יכולים בקלות יתרה לוותר על הסיפור על אודות בן עזאי כליל. העובדה שהסיפור מופיע רק מראה שלתפיסה המובעת בו יש תפקיד ומקום במסגרת התרבות והשיח.¹⁹ זאת ועוד, מיקומו של הסיפור בחתימת הפרק מעצימה את נוכחותו בתוך השיח.

לאור זאת, אנו מבקשים להציע כאן קריאה נוספת. ניתן לומר, שהנרטיב המופיע בסוף הפרק מציף סתירה שהתוספתא מבקשת להנכיח מבלי לפתור. העובדה שהקוטב 'מה אעשה חשקה נפשי בתורה' מנוסח כאמירה אישית במסגרת נרטיבית יכולה אמנם להזמין פרשנות ממזערת, כפי שמציעים בויארין ולורברבוים, אך יש לשים לב שעמדה פרשנית זו מניחה את עליונותה של נקודת המבט הנורמטיבית. הוזה אומר, במסגרת 'שיח של כללים' ייצוגו של היוצא מן הכלל ממקם אותו בשוליים, כמי ש'יוצא', כחיצוני לכלל שממוקם במרכז. לעומת זאת, ניתן להציע שבתוספתא מתועדות נקודות מבט שונות על אודות פרייה ורבייה, והבחירה באיזה ז'אנר משתמשים לשם הבעת כל מבט היא אמצעי מרכזי בעיצוב נקודות המבט השונות. השיח הנרטיבי איננו מחויב לאותן הנחות שעליהן מושתת השיח הנורמטיבי, אלא להפך – מושתת הוא על הנחות אחרות ומנכיח אותן בשיח. מנקודת המבט הנרטיבית, ייתכן, למשל, שהמצב האישי והקיומי של הפרט הוא המשמעותי, ושההקשר המסוים של זמן, מקום, קהילה וכדומה הוא שיעניק פשר ותוקף להכרעה מעשית כזו או אחרת. אם כך הם פני הדברים, ייתכן שהנרטיב המסכם את הפרק בתוספתא איננו כפוף לטקסט הנורמטיבי אלא, אדרבה,

19 אנו הולכים כאן בעקבות עקרון 'נדירות ההיגדים' שהציע מישל פוקו, שלפיו ביחס למה שיכול להיאמר על פי הדקדוק הקיים בתקופה מסוימת – מעט מאוד נאמר, ועוד פחות נכתב ומשתמר, ועל כן יש חשיבות סיגולרית לכל היגד שנאמר כשלעצמו, תוך שמנתקים אותו בשלב הראשון ממכלול ההיגדים והשיח. ראו מישל פוקו, הארכיאולוגיה של הידע, תרגם אבנר להב, תל אביב 2005, עמ' 115 ואילך.

הוא מציע התבוננות נוספת ומקבילה ביחס לשאלות של נישואין והולדה. התבוננות זו אינה מוחקת את נקודת המבט הנורמטיבית שקדמה לה אך גם אינה מתבטלת בפניה.

ב. מוסר של כללים ומוסר נרטיבי

שתי האפשרויות הפרשניות שהוצגו כאן משיקות למתח הקיים בתחום הפילוסופיה של המוסר, בין מוסר המתבסס על עקרונות כלליים לבין מוסר נרטיבי.

קאנט, בחיבורו 'הנחת יסוד למטפיסיקה של המידות', טען כי 'נחוץ והכרחי הוא לצאת ולעבד פילוסופיה טהורה של מוסר, שתהא מנוקה לגמרי מכל דבר שיש בו מן הנסיון והוא שייך לתורת האדם'.²⁰ במסגרת 'הפילוסופיה הטהורה' הזו ניסח קאנט את הצו הקטגורי המפורסם: 'עשה מעשיך רק על פי אותו הכלל המעשי אשר, בקבלך אותו, תוכל לרצות גם כן כי יהיה לחוק כללי'.²¹ תורת המוסר של קאנט, אשר קנתה לה מקום של כבוד בתרבות המערבית, מושתתת על רציונליות, אוניברסליות, כלליות ואובייקטיביות של המוסר, ושואפת לנקות את השיקול המוסרי מכל מעורבות אישית ורגשית, מכל הקשר פרטי וקונקרטי, ומכל היבט ניסיוני של יחסי אנוש.

מאז קאנט נוסחו תורות מוסר רבות וניתן לארגן אותן לאורך כמה צירים. מרגרט ווקר הציעה התבוננות מקיפה בתפיסות מוסר נאו-קנטיאניות מגוונות, כביטויים שונים של מה שהיא מכנה 'המודל התאורטי-משפטי'.²² המשותף לתפיסות מוסר אלו הוא הבנת המוסריות כקוד בלתי אישי מנחה פעולה. מגמות מרכזיות אלו בפילוסופיה של המוסר במאה העשרים מאוחדות סביב פרויקט לקידוד מערכת של ידע מוסרי טהור. פרויקט זה מניח שהמוסריות היא מודולרית מבחינה חברתית, כלומר שקיימת ליבה טהורה של ידע מוסרי נטול הקשר וזמן, שההבדלים בין צורות חיים שונות אינן משפיעות עליה אלא מספקות הזדמנויות ליישומים משתנים של ליבה זו.

המודל התאורטי-משפטי ספג ביקורות מכיוונים שונים וסותרים, עד כדי קיומו של קרע ברור בין שתי מגמות בפילוסופיה של המוסר בסוף המאה העשרים.²³ הוגים בני זמננו היוצאים נגד ביטויי השונים של המודל התאורטי-משפטי של המוסר שבים במידה זו או אחרת לעמדת אריסטו, הנמנעת מעקרונות על או מנוסחאות פעולה

20 עמנואל קאנט, הנחת יסוד למטפיסיקה של המידות, תרגם משה שפי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 9.

21 קאנט (שם), עמ' 78, וראו גם עמ' 37.

22 Margaret Urban Walker, *Moral Understandings: A Feminist Study in Ethics*, New York and London 1998

23 שם, עמ' 19, 53, 150. לניתוח מגוון ביקורות על התיאורטיזציה של המוסר ראו, D. Z. Phillips, *Interventions in Ethics*, New York 1992

ומבכרת להדגיש את אופיים ואת אישיותם של בני אדם מוסריים. הוגים אלו מדגישים את מורכבותו הפרטיקולרית של כל מצב שנדרשת בו הכרעה מוסרית.²⁴ אם מקבלים את הביקורות השונות כלפי המודל התאורטי-משפטי, כלפי ניסוחה של תורת מוסר אוניברסלית, רציונלית, אימפרסונלית, אובייקטיבית, נטולת הקשר אנושי-חברתי-תרבותי, עדיין נשאלת השאלה מהי החלופה המוצעת ולאילו ביקורות זוכה היא עצמה. אפשרות אחת היא חלופה השוללת מכול וכול את המודל התאורטי-משפטי. למגמה זו שותפים מרגרט ווקר,²⁵ פטר ווינץ,²⁶ אלסדייר מקינטאיר²⁷ ואחרים. מגמה אחרת מציעה שילוב בין תאוריית מוסר כללית לבין דוגמאות, נרטיבים, מוסריות תלוית הקשר ועוד.

בתוך מכלול הביקורות על המודל התאורטי-משפטי של תורות מוסר שמור מקום של כבוד להגות הפמיניסטית. רוב הפרויקטים הפמיניסטיים בהקשר המוסרי הונעו על ידי המהלך הביקורתי של קרול גיליגן נגד סולם ההתפתחות המוסרית שטבע הפסיכולוג לורנס קולברג.²⁸ באמצעות מחקר אמפירי הגיעה גיליגן לזיהוי שתי אוריינטציות מוסריות שונות. האחת מניחה סובייקט מוסרי אינדיבידואלי, בעל זכויות, שהשיפוט המוסרי שלו נבנה על ערכי צדק ושוויון, ומוסריותו מניחה את קיומם של פרטים אטומיים שיחסייהם מוסדרים באמצעות כללים אובייקטיביים ואוניברסליים, רציונליים ופורמליים. אוריינטציה זו היא שהזינה את השיח השולט בפילוסופיית המוסר המערבית, השיח שיצר את המודלים התאורטיים-משפטיים, בלשונה של מרגרט ווקר. לטענת גיליגן, גברים נוטים יותר להזדהות עם אוריינטציה מוסרית זו. מנגד, גיליגן טענה לקיומה של אוריינטציה מוסרית חלופית מודרת ומושקת, אשר נשים נוטות יותר להזדהות איתה. אוריינטציה זו פותחת בויקות בין-אישיות, מעדיפה קשרים על פני כללים, מונעת על ידי אכפתיות, דאגה ואחריות. מוסריות דיאלוגית זו בוחנת את ההקשר של כל דילמה מוסרית בנסיבות הייחודיות לה, ומגיעה לפתרון במסגרת מארג הקשרים הקונקרטי.

24 ראו, למשל, בנוגע לפילוסופיה של מרתה נוסבאום: צחי זמיר, 'אתיקה, ספרות, משפט', בתוך: מרתה ק' נוסבאום, צדק פואטי: הדמיון הספרותי והחיים הציבוריים, תרגם מיכאל שקודניקוב, חיפה תשס"ד, עמ' 153–160. כן ראו אלסדייר מקינטאיר, מעבר למידה הטובה, תרגם יונתן לוי, ירושלים תשס"ו. וראו עוד להלן.

25 לעיל הערה 22.

26 ראו לדוגמה Peter Winch, 'The Universalizability of Moral Judgments', *Ethics and Action*, London 1972, pp. 151-170.

27 לעיל הערה 24.

28 קרול גיליגן, בקול שונה: התיאוריה הפסיכולוגית והתפתחות האשה, תרגמה נעמי בן-חיים, תל אביב תשנ"ו.

קיומן של שתי אוריינטציות מוסריות מעלה שאלה בנוגע למערכת היחסים הקיימת ביניהן.²⁹ ווקר מפתחת את הביקורת הפמיניסטית על המוסר ושוללת, כאמור, את אפשרות קיומן של שתי אוריינטציות מוסריות זו לצד זו. היא מצביעה על הנרטיב כצורה האופיינית לחשיבה המוסרית החלופית שהיא מציעה, ועל כן גם כדרך ראויה לארגון הידע המוסרי.³⁰

לעומת ווקר ואחרות, קיימות עמדות המצדדות בקיומן של שתי פרספקטיבות מוסריות בו זמניות. מרתה נוסבאום, למשל, רואה בדמיון הספרותי רכיב חיוני, אך לא בלעדי, ואולי אף לא עיקרי, בשדה האתי.³¹ נוסבאום מתמקדת בספרות כמייצרת דמיון ציבורי אשר ינווט שופטים ומחוקקים. היא אינה שוללת קיומם של כללים ושל תהליכים פורמליים בקבלת החלטות, ואינה מעוניינת לדחוק תורות מוסר כלליות, אלא להצביע על איוון רצוי בין התאוריות הכלליות והמופשטות לבין פיתוח רגישות אנושית ויכולת אמפטית לדמיין את מצבו האנושי של אדם פרטי.³² נוסבאום עומדת על חשיבותם של רגשות במסגרת שיפוט מוסרי, בניגוד לעמדה הרואה בהם יסוד אי-רציונלי שיש לנטרל.³³ נוסבאום היא דוגמה אחת מני רבות לזרם רחב ומתפתח של אתיקה נרטיבית, המתמקדת בחומרים ספרותיים כמקור להעשרת החשיבה המוסרית.³⁴ דומה כי ראייה מורכבת של היחסים המתקיימים בין שתי האוריינטציות המוסריות הבסיסיות יכולה להיות פורייה ביותר בהקשר של נורמה ונרטיב בטקסט החז"לי. ניתן להציע כי קיומם של שיח נרטיבי ושל שיח נורמטיבי זה לצד זה בטקסט מבטא שתי

29 ג'ואן טרונטו, לדוגמה, דנה בשתי מערכות המוסר שזיהתה גיליגן ומבכרת הקניית בלעדיות למערכת אחת על פני דו-קיום כזה או אחר בין שתיהן. Joan C. Tronto, 'Beyond Gender Difference to a Theory of Care', *Journal of Women in Culture and Society* no. 4 (1987), pp. 644-663. עוד על גיליגן ומגוון הזיקות בין עמדתה לבין עמדות מרכזיות ביחס למוסר (קאנט, תועלתנות וביקורות פמיניסטיות ואחרות כנגדם) ראו אצל Marilyn Friedman, 'Feminism in Ethics: Conceptions of Autonomy', *Feminism in Philosophy*, Cambridge 2000.

30 בהקשר זה ראו גם Adam Zachary Newton, *Narrative Ethics*, London 1995. לדיון בעל אופי שונה במערכת היחסים שבין נומוס ונרטיב ראו מאמרו רב ההשפעה של קובר, Robert Cover, 'Nomos and Narrative', Martha Minow, Michael Ryan and Austin Sarat (eds.), *Narrative, Violence, and the Law: The Essays of Robert Cover*, Ann Arbor 1992, pp. 95-172.

31 נוסבאום, צדק פואטי (לעיל הערה 24).

32 ראו לדוגמה שם, עמ' 17-18, 31, 63-66, 116.

33 שם, עמ' 74-91.

34 ראו Adia Mendelson-Maoz, 'Ethics and Literature: Introduction', *Philosophia* 35 (2007), pp. 111-116, והפנייתיה שם.

נקודות מבט המשמשות לכינון המעשה הדתי, בדומה לשתי נקודות המבט המשמשות בתחום המעשה האתי.

יתר על כן, ניתן להציע אופן פעולה מחזורי, הווה אומר: מהכללה והפשטה אל הנרטיב הקונקרטי, החותר תחת הכללים, ומהנרטיב הפרטי תלוי ההקשר אל הכללים הפורמליים והאבסטרקטיים, וחוזר חלילה. מודל מעגלי זה הוצע על ידי ויליאם קאטר במסגרת דיון בסוגיה ספציפית מתחום הביו-אתיקה תוך קריאה בסיפור תלמודי,³⁵ והוא עמד על הפוטנציאל הרב שיש בו כדגם כללי ביחס למקומם של נרטיבים במחשבה האתית.

במסגרת החשיבה הנרטיבית, קאטר מבחין בין 'חשיבה על סיפורים' לבין 'חשיבה עם סיפורים'.³⁶ לדבריו, על פי רוב נוטים המצדדים באתיקה נרטיבית לאמץ תפיסה המתבוננת בנרטיבים מנקודת מבט אתית, ולא כזו המתבוננת באתיקה מנקודת מבט נרטיבית. חתירתו של הסיפור תחת המצב היציב, קובע קאטר, לא נועדה לבסס מצב יציב חלופי. עיון בנרטיב לא נועד להסיק מסקנות עקרוניות, אלא להביא לכלל המסקנה העקרונית שאי אפשר להסתמך על עקרונות, שכן יש משמעות רבה לגורם האנושי, הזמני, המקומי. הבנה שכזו יש לעורר שוב ושוב באמצעות קריאת נרטיבים, באשר הללו מכבדים מגוון פרספקטיבות. קאטר מזהה בעבודותיהם של מספר חוקרי תלמוד בשנים האחרונות התייחסות דומה לתפקידו של הנרטיב, וראה בכך פיתוח של החשיבה הנרטיבית שהציעו אתיקנים ואנשי מדעי החברה. במבט תאולוגי רחב יותר, ניתן לומר כי המעשה הדתי לעולם לא יהיה מימוש רצון האל במלואו, וכי ההלכה היא מימוש חלקי ואפשרי של התורה המושלמת בעולם האנושי.³⁷

ג. נורמה ונרטיב: בן עזאי בתוספתא ובתלמוד הבבלי

ובחזרה לתוספתא.

William Cutter, 'Do the Qualities of Story Influence the Quality of Life? Some Perspectives on the Limitations and Enhancements of Narrative Ethics', Noam Zohar (ed.), *Quality of Life in Jewish Bioethics*, Lanham MD 2006.

36 ברוך דברי ארתור פרנק, *The Wounded Storyteller: Body, Illness and Ethics*, Chicago 1995, p. 59.

37 מנקודת מבטו של הוויכוח ההרמנויטי בין תאוריות המתמקדות בטקסט לבין תאוריות המתמקדות בקורא, אנו מבקשים לטעון טענה בשני המישורים גם יחד: בהתמקדנו בטקסט, אנו רוצים להצביע על שני שיחים המצויים בטקסט התלמודי, ובלולים בו – שיח נורמטיבי ושיח נרטיבי. בנוסף, בהתמקדנו בפעולת הקריאה, אנו רוצים להציע קריאה בעלת מאפיינים נרטיביים – קונקרטיות, הקשריות, חד-פעמיות ודינמיות. על כל זאת עיינו בהרחבה בסיכומי של המאמר.

כאשר ר' אלעזר בן עזריה אומר לבן עזאי שהוא 'נאה דורש ואין נאה מקיים', הוא מאשים אותו בפיצול. 'נאה דורש' – בן עזאי קובע קביעה נורמטיבית כללית, הדרישה היא הן במובן של דרש, לימוד, הן במובן של תביעה נורמטיבית. במקביל, בן עזאי אינו 'נאה מקיים' – העשייה האישית, הפרטנית, הקיומית שלו אינה 'נאה' שכן היא הפוכה ממה שהוגדר קודם על ידי בן עזאי עצמו כ'נאה', כראוי נורמטיבית.³⁸

את תשובתו של בן עזאי ניתן לקרוא כניסוח תמציתי של הכפילות כמצב הראוי – או לפחות כמצב הנתון – לכתחילה, ולא כסתירה בעייתית: כנגד 'נאים דברים מפי עושיהן', בן עזאי עונה: 'מה אעשה', ומבחין בין 'נפשי' לבין 'אחרים'. כלומר, בן עזאי מציע שהפיצול בין דרישה לבין קיום שר' אלעזר בן עזריה מאשים אותו בו, הוא פיצול אנושי נורמלי וראוי. הדרישה הכללית קיימת ועומדת, ובן עזאי מזדהה איתה בכל לבו, ובמקביל יש מקום לקול החרג – אותה חריגות שכן עזאי מואשם בה. החרגות הופכת על ידי בן עזאי לדוגמה למצב קיומי פרטי: כל אדם חריג באופני ה'עשייה', ה'קיום' וה'חשיקה' שלו. כל אדם הוא 'נפש' בפני ה'אחרים'. חשיבה עם סיפורו של בן עזאי, ברוח דבריו של קאטר לעיל (ובניגוד לחשיבה על סיפורו), לא תשאף למסקנה כללית נוספת, כגון: 'מי שחשקה נפשו בתורה והוא במדרגת בן עזאי יכול להתנזר מקיום פריה ורביה', שכן מסקנה שכזו הופכת את הנרטיב לנורמה ומעקרת את תמצית הנרטיב: האיש, ההקשר, הרגשי, הזמני והמקומי. חשיבה עם סיפורו של בן עזאי תשאיר מקום תחוח ומעורר, שבו יכולים לצמוח סיפורים נוספים של אנשים פרטיים שהנורמה לנגד עיניהם, ורגליהם נטועות בעולם ממשי ומורכב.

סופה של התוספתא לפרק ח, שציטטנו ממנה לעיל, ובכלל זה סיפורו של בן עזאי, משובץ בסוגיה התלמודית בבבלי, יבמות סג ע"ב, במסגרת הדיון הנרחב בסוגיית פרו ורבו. לאחר אוסף דיונים בגדרי המצווה, מצויה חטיבה ארוכה יחסית של התייחסויות ל'אשה' או 'האשה' (סב ע"ב – סג ע"ב), שמהווה כעין יחידה עצמאית.³⁹ לאחריה שבה הגמרא לדון בפרייה ורבייה במקבץ מרוכז של הנמקות רבות עוצמה לחיוב פרייה ורבייה. בתחילה, מופיעה ההנמקה של רבי אסי 'אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף', לאחריה מובא הקטע מהתוספתא לעיל: 'כל מי שאין עוסק בפריה ורביה כאילו שופך דמים [...] כאילו ממעט הדמות', ובעקבותיהם דברי בן עזאי והדיאלוג בינו לבין ראב"ע לגבי 'נאה דורש ונאה מקיים'. לאחר מכן מופיעה הנמקה נוספת, שלפיה מי שאינו עוסק בפרייה ורבייה גורם לשכינה שתסתלק מישראל. הנמקה זו זוכה לשתי אסמכתאות, וביניהן חיזוק נוסף למצווה: לדעת אבא חנן משום רבי

38 ייתכן שב'מקיים' ניתן לשמוע גם את קיום העולם באופן ממשי, שעליו עונה בן עזאי בהמשך 'תקיים העולם בידי אחרים'.

39 ראו דיון מפורט להלן.

אליעזר, מי שלא עסק בפרייה ורבייה חייב מיתה. קטע זה מטעין את מצוות פרייה ורבייה במשמעות ובאחריות כה דרמטיות – עד שהוא מעורר את השאלה מדוע יש צורך במסכת שכנועים שכזו. הדרישה הנורמטיבית היא כללית ביותר, במובן זה שיש לה השלכות לאומיות, כלל עולמיות, קוסמיות ותיאורגיות, מצד אחד. מצד שני, היא פרטית ביותר, שכן הדגש הוא על כל נשמה חדשה שבאה לעולם, כל פרט שמרכיב את 'רבבות אלפי ישראל', כל נפש שלא נולדה כאילו הומתה. הווה אומר, הנורמה החובקת כול אינה מניחה לפרט להישמט מתובענותה הפרטית כלפיו.

העובדה המעניינת היא כי בתוך מהלך השכנוע חובק-כול הזה, טמון כזרע פורענות סיפורו האישי של בן עזאי! לכאורה ההנמקות למצוות פרו ורבו שוללות את עמדתו העקרונית בזו אחר זו. בן עזאי אומר 'אפשר לעולם שיתקיים על ידי אחרים', וכל המקורות סביבו קוראים 'לא! אי אפשר!', כאומרים 'רק אתה יכול למשוך לעולם נשמה מסוימת מהנשמות שבגוף, רק אתה תמנע שפיכות דמים, רק אתה תשלים שני רבבות ותשרה שכינה'. כמו ביחס לתוספתא כשלעצמה, כך כאן, בשיבוצה התלמודי, ראוי לשאול כיצד יש להתייחס לקול האלטרנטיבי שמשמיע בן עזאי. אפשרות אחת היא ללכת בעקבות המגמה הממוצעת שנזכרה לעיל, ולהצביע על כך שמקהלת ההנמקות הסובבת את בן עזאי הופכת את 'מה אעשה' שלו לקול חלוש, קלוש, שולי וחסר חשיבות. יוצא מן הכלל המעיד על כוחו של הכלל. אפשרות שניה היא כי דווקא בתוך הקשר נורמטיבי רב עוצמה, נשמע הקול הנרטיבי האלטרנטיבי בהיר וצלול. הוא שומע את כולם, ואף על פי כן מעמיד גישה אישית חלופית שהסוגיה משמרת כפי שהיא. ניתן לומר כי אפילו במסגרת שיח תובעני וכוללני, אפילו מול הנמקות המכסות את כל רובדי המציאות, האדם הפרטי עומד עם נפשו וחשקיו ומגדיר את מקומו, את הסיפור האישי שלו, תלוי הנסיבות וההקשר. הוא לא מתכחש לנורמה אך חי בצדה ומרווח מרחב מחיה לסיפורים נוספים.

ד. 'מר ממות: בין 'אמך' לבין 'האישה'

בתוך החטיבה העוסקת באופיין של הנשים מופיע מקבץ של חמישה סיפורים קצרים. שלושת הסיפורים הראשונים ארוגים זה בזה, ולמעשה יוצרים סיפור אחד הכורך בתוכו שלל מערכות יחסים. שני הסיפורים העוקבים אף הם עשויים כעין יחידה אחת, וכל החמישה משוחחים אלו עם אלו. נפתח ביחידה המורחבת של שלושת הסיפורים הראשונים.

1.

רב הוה קא מיפטר מר' חייא. אמ' ליה: רחמנך ניצלך ממדי דקשי ממותנא.
אמ': איכא [מ]די דקשי ממותא?
נפק דא ואשכ' דכתי': ומוצא אני מר ממות את האשה וגו'.

2.

רב הוה מצערא ליה דביתהו.
אמ' לה עביד לי טלפחי עבדא ליה חמצי. חמצי עבדא ליה טלפחי.
כי גדל חייא בריה הוה מהפך לה.
אמ' ליה: איעליא לה אימך.
אמ' ליה: אנא הוא דקא אפיכנא לה.
אמ' ליה: דנפק מינך טעמ' נלפך. את לא תעביד הכי, שנ' למדו לשונם דבר שקר וגו'.

3.

ר' חייא הוה מצערא ליה דביתהו,
וכי הוה משכח מידי צייר ליה בסודריה ומיתי ליה ניהלה.
אמ' ליה רב: והא קא מצערא ליה למר?
אמ' ליה: דיינו שמגדלות את בנינו ומצילות אותנו מן החטא.⁴⁰

בסיפור הראשון רב נפרד מר' חייא רבו. בפרידתם, ר' חייא מברך את רב שהקב"ה יצילו ממידה הקשה ממוות. רב מברר ומוצא: על פי הפסוק בקהלת (ז כו), האישה היא מר ממוות. שני הסיפורים הבאים מתארים את יחסי רב ור' חייא עם נשותיהם. הסיפור השני, על אודות רב, מלמד במבט ראשון שהברכה לא עזרה. אשת רב ציערה אותו בעקביות כאשר לא מילאה אחר הוראותיו. בהמשך הדברים מוצא בנו של רב, חייא, דרך פשוטה לשיפור המצב, אך משנודע הדבר לאביו הוא נהנה מהתחכום של בנו, אך גוער בו על כך ששיקר. בסיפור השלישי מתברר שאשתו של ר' חייא אף היא ציערה אותו, אך מערכת היחסים ביניהם מתוארת באופן שונה. ר' חייא מלקט לאשתו דברים טובים שהוא מוצא ומביא הביתה, ומסביר לרב תלמידו, שדי בכך שהאישה מגדלת את ילדיו ומצילתו מן החטא, בשביל שהוא יגמול לה טובה.

שלושת הסיפורים הם סיפורים של גברים על גברים. אף שמדובר בהם בנשים פרטיות, הן מחוסרות שמות ובחלק מהמקרים הן אינן אישה ספציפית אלא 'האישה':

40 בבלי, יבמות סג ע"א-ע"ב.

כך בסיפור הראשון, במובאה מקהלת, וכך בסיפור האחרון, בדברי ר' חייא בלשון רבים 'שמגדלות בנינו ומצילות אותנו...'⁴¹ ובכל זאת, מבין השיטין, שניים מהסיפורים משרטטים מערכות יחסים פרטיות של איש ואישה.

ניתן להציע להשתמש בהגדרות שהוצגו לעיל על אודות טקסט נרטיבי ונורמטיבי, על מנת להתבונן במהלך שלושת הסיפורים. אפשר שהפסוק החותם את הדיון הקודם הוא כעין פתיח לרצף הסיפורים: 'אמרתי אך תיראי אותי תקחי מוסר' (צפניה ג ז). רב, התלמיד, לוקח מוסר מרבו, ר' חייא. הדבר מתרחש בשני אופנים. בראשונה, רב לומד מברכתו של ר' חייא כלל, כלומר נורמה, בעניין האישה שהיא 'מר ממות' ושעל כן יש להיזהר ממנה ולקוות להצלה מאת האל. בשנייה, רב לומד מאורח חייו של ר' חייא ומיחסיו עם אשתו. רב מתבונן בשגרת חייו האינטימית והחמימה של ר' חייא, אשר צורך בסדרו דברים טובים לאשתו, ותמה כיצד התנהגות זו כלפי האישה עולה בקנה אחד עם העובדה שהיא מצערת את ר' חייא (כיצד מצערת? זאת איננו יודעים). תשובת ר' חייא היא 'דיינו...' – כלומר התבוננות במה שמבחינתו הוא הצד הטוב שברעיייתו/בנשים. הסיפור על אודות ר' חייא אינו מצייר תמונה של 'מר ממות'. אמנם רב הנסתר על הגלוי, אך מה שבוחר המספר לומר הוא שר' חייא מעריך את אשתו בהקשרים מסוימים, ומיטיב איתה כדבר שבשגרה. גם אם האישה 'כשלעצמה' היא 'מר ממות', ר' חייא ממתיק את חייו עמה ביחסו כלפיה, וממילא סר ולו במקצת טעמה של המרירות.

ייתכן ששורש ההבדל הוא בראייה נורמטיבית מול ראייה נרטיבית: במסגרת נורמטיבית הדגש הוא על האינדיבידואל שעליו חלה הנורמה. כל פרט הוא דוגמה או מושא לנורמה. כל אישה היא מימוש קונקרטי של הכלל 'מר ממות'.⁴² לעומת זאת, במסגרת נרטיבית הפרט מצוי בזיקה לאדם אחר. אם היחידה הבסיסית של הנורמה היא יחידה אטומית, היחידה הבסיסית של הנרטיב היא מולקולרית. הנרטיב מרבה לעסוק ביחסים, ובהקשר לסיפורנו לאיש ולאישה יש אחריות הדדית על איכותם של יחסים אלו, המשפיעה ממילא על קיומה של מרירות ביניהם או על העדרה.⁴³

41 אם כי בחלק מעדי הנוסח הגרסה היא בלשון יחיד – 'דיינו שמגדלת... ומצלת...'. ראו חילופי הנוסחאות אצל א' לים (מהדיר), דקדוקי סופרים השלם, כרך ה (יבמות ב), ירושלים תשמ"ו, עמ' תטו.

42 מובן שהנחה אפריורית שכזו עלולה ליצור את המציאות שהיא מתארת.

43 כפי שגיליגן כותבת, מנקודת מבט של 'אתיקה של אכפתיות' (Care), היחסים הבין-אישיים הם המגדירים את העצמי והזולת, והם נקודת המוצא; זאת בשונה מאתיקה של צדק, המעוגנת בעצמי, ואשר היחסים בה הם ממד משני. ראו: Carol Gilligan, 'Moral Orientation and Moral Development', Eva Feder Kittay & Diana T. Meyers (eds.), *Women and Moral Theory*, Totowa 1987, pp. 19-23, p. 23

כיצד מתייחס רב לשני השיעורים שרבו מלמד אותו? אחד הוא שיעור נורמטיבי, כוללני, המרוכז בפסוק על 'האישה' (הכללית). ואחד הוא שיעור נרטיבי, סיפור חייהם הפרטי של ר' חייא ואשתו. ר' חייא מציע לרב שני דגמי התייחסות, באיזה מהם בוחר רב? מתוך הסיפור על יחסיו של רב עם הסובבים אותו נדמה שהוא מממש בחייו את 'מר ממוות' כהוראה נורמטיבית ומתעלם ממה שראה בבית רבו.

אשתו של רב מצערת אותו. האם ייתכן שגם הוא מצער אותה בהוראותיו היום-יומיות 'עבידי לי'? זאת לא נדע. מכל מקום, כדרכם של מעשי חכמים, הסיפור משרטט בתמצית שבתמצית חיים של חוסר תקשורת, ניכור והתנגדות מכוונת. באופן שיטתי מהפכת האישה את התבשיל כך שלא יענה על ציפיותיו של רב. מהו 'מר ממוות'? על פי סיפור זה – טעמם של אכזבה, מאבק, ניכור. טעמו של החימצי היה, מן הסתם, ערב לחיכו של רב בדיוק כמו טעמו של טלופחי, אלא שהמרירות התלוותה לתבשיל שבושל מתוך התנגדות אילמת. ההתנגדות הקבועה והעיקשת של אשת רב מעוררת שאלה לגבי מרירותם של חיה שלה, אלא שזו אינה מעניינם של המספרים, שעבורם אין לאישה המדוברת עמדת סובייקט. רב עצמו אינו עושה דבר כדי לשפר את מצבו. הוא ממשיך להורות 'חימצי' בידיעה שיקבל טלופחי ולהפך. כאשר מתהפך המצב, רב אינו אומר מאומה לאשתו, אלא משוחח עם בנו על אודותיה. רק אז מתברר לו שהאישה לא השתפרה: היא ממשיכה לפעול מתוך שגרת התנגדות, ורק הבן שבתווח ניסה להשכין שלום ולהמתיק במעט את היחסים באמצעות שינוי ההוראה. כיצד ניתן להבין את דבריו לבנו 'את לא תעביד הכי'? ומה קרה ביום שאחרי? האם הוא, כלומר רב עצמו, כן עשה כך, השתמש ב'טריק' של בנו? האם החל רב לתבוע 'טלופחי' כשרצה חימצי? הסיפור נשאר פתוח. אפשרות אחת היא לומר שרב עובר תהליך בסיפור, ושהערתו לבנו נאמרת בחיוך ובהנאה: אמנם הוא תובע מהבן להימנע משקר, אך בו בזמן מוצא 'טעם' בדברי בנו, תרתי משמע, ומשתאה לנוכח העובדה – הבלתי נורמטיבית כביכול – שהוא לומד מבנו ולא להיפך. על פי קריאה זו, הוא אכן לומד מבנו, ומעתה מבקש מאשתו להיפך ממה שהוא רוצה, ומרירות חייו (חייהם?) מתפוגגת במשהו. עמדתו הנוקשה, הצמודה לנורמה, נפתחת אל אפשרויות חדשות מתוך הנרטיב הדינמי. אבל הסוף הפתוח מאפשר אין סוף המשכים לחיי רב ואשתו. אפשרות אחרת היא לראות ברגע הנחת של רב מבנו רגע מבודד שאין בו כל לימוד משמעותי לרב עצמו. ההמשך של 'את לא תעביד הכי' מחזיר את רב לעמדתו העיקשת. הוא אינו מתפשר, אינו משתפר. הוא אינו מסתגל לטעם החדש – שלמד מבנו, ושטעם במזונו – ודורש את מרירות חייו בחזרה. על פי קריאה זו, מצטייר רב באמצעות הקווים העדינים של הסיפור כאיש של דיכטומיות, איש של שחור ולבן. ה'שקר' של בנו, שיכול היה לקרב לבבות, נדחה בפני איזו 'אמת' – שגם היא כמובן מעוגנת בפסוק, באמירה

כללית: מי שמלמד לשונו לדבר שקר יידרדר למצב מוסרי חמור. חייו של רב בין חימצי לטלופחי יכולים לשאת רק שני מצבים: הוראה המבוצעת בשלמותה – מענה מושלם לצרכיו ורצונותיו, אישה מושלמת, או הוראה המבוצעת בהיפוך – אי-מענה לצרכיו, אישה מרה ממזות. בתוך המציאות הבינארית הזו, כמעט ניתן לומר – על פי קריאה זו – שרב מתעקש להמשיך לסבול ולגרום סבל, ובלבד שהמציאות תמשיך להלום את הפסוקים, ובלבד שהנרטיב יתאים עצמו לאמירה הנורמטיבית.

בתוך גבולות השיח הצרים והפטריארכליים לעילא שמסמן קובץ סיפורים זה, עדיין ניתן לזהות קול אישי – של גבר, ר' חייא – שקורא למערכת יחסים אישית וגמישה, שקורא לבחירה במה להתמקד בהערכת בת הזוג וכיצד לפעול במערכת הזוגית. במובן מסוים ר' חייא קורא תגר על הפסוק שהוא עצמו שלח את תלמידו למצוא,⁴⁴ הפסוק על האשה. כן ניתן אולי לשמוע שתיקה רועמת – של אישה, אשת רב – בתוך מערכת יחסים בלתי אישית, שבה הנורמה מעכבת ואולי אף רומסת כל אפשרות לצמיחתם של יחסים של אדם לאדם.

בהמשך לשלושת הסיפורים לעיל, מובאים שני סיפורים קצרצרים נוספים שאף הם כרוכים זה בזה, ואף הם עוסקים באותו נושא בדיוק.

מקריא ליה רב יהודה לרב יצחק בריה: 'ומוצא אני מר ממות את האשה'.

אמ' ליה: כגון מאן?

אמ' ליה: כגון אימך.

איני?⁴⁵ והא מתני ליה רב יהודה לרב יצחק בריה: אין לו לאדם קורת רוח בעולם

הזה אלא מאשתו ראשונה, שנ': 'הי מקורך ברוך ושמו מאשת נעורך', ואמ'

ליה: כגון מאן, ואמ' ליה: כגון אימך!

אין. מיתקף הוה תקיפא עבורי מעברא במילה.⁴⁶

נרטיב כפול זה משקף כמדומה בתמצית את המתח שבין הנורמה לבין הנרטיב שהובע בניסוח ספרותי מורכב יותר קודם לכן: שתי אמירות כלליות, נורמטיביות, של רב יהודה לרב יצחק בנו; שתייהן על אודות נשים; שתייהן מבוססות על הקנון המקראי –

44 ושמא לא לפסוק הזה התכוון ר' חייא כשדיבר על משהו 'מר ממזות' שהרי בשום מקום ר' חייא אינו מאשר את המסקנה שאליה הגיע רב, שלכך התכוון רבו. כמובן, מבחינת העיצוב של הסיפור אין זה משנה הרבה, שכן הסיפור מעוצב כאילו הפתרון שאליה הגיע רב הוא הפתרון ה'נכון'. אולם גם העובדה שלא מספרים לנו מה חשב ר' חייא על הפתרון של תלמידו ראויה לתשומת לב.

45 בכתב יד מוסקבה ג'ינבורג 594 (הנוסח העיקרי של הטקסט שבו אנו משתמשים): 'אינו', וכך הוא גם בדפוס ונציה. כאן תיקנו 'אינו' לפי הנוסח בכל כתבי היד והדפוסים הישנים אחרים.

46 בבלי, יבמות סג ע"ב.

ושתיהן מנוגדות זו לזו. בשני המקרים הבן דורש דוגמה קונקרטית ובשניהם הדוגמה היא אמו. הנרטיבים משובצים במסגרת דיון שמנסה ליישב אותם – הם מקשים זה על זה, ובסופו של דבר מוצע תירוץ.

מה תפקידו של דיון זה? אם מתבוננים ברצף התוכני של הסוגיה, ניתן לומר שהסיפורים, החל ברב וברבי חייא וכלה ברב יהודה וברב יצחק בנו, מציגים תמונת עולם מורכבת, כזו המהווה כעין יחידת מעבר בין הדיון החיובי על אודות נשים, לבין רצף הסיפורים העוסק ב'אישה רעה' להלן. אם מתמקדים בסוג השיח, בולטת לעין העובדה שביחידה טקסטואלית זו השיח הוא נרטיבי, בניגוד לשיח הנורמטיבי – הן הקודם לה, הן הבא בעקבותיה. כמו בסיפורי רב ורבי חייא, כך גם כאן, הנרטיב מצביע על מתח בין הקביעה הנורמטיבית לבין החיים בהקשר פרטי מסוים. האב קובע קביעה כללית, הבן דורש עיגון במציאות. עריכת שתי השיחות הקצרות זו לצד זו עשויה להציג את הגיחוך שבניסיון לקבוע קביעה נורמטיבית בנושא זה, או לפחות מציבה סימן שאלה מעל הפרויקט הנורמטיבי הנרחב, החביב כל כך על הגברים, העוסק בנושא 'האישה'. אכן, עריכת שתי השיחות במסגרת דיון תלמודי בעל מבנה נורמטיבי (דהיינו: ההצבעה על הסתירה: 'איני?!... והא...'), והצעת פתרון קונקרטי המתאר את אופייה הייחודי של האם) מיישבת כביכול את הבעייתיות שבקביעות הנורמטיביות הללו וממסכת את הגיחוך – שלא לומר הקושי המוסרי – שבדברי האב לבנו.

דומה כי ניתן לקרוא את שתי השיחות הללו כשתי דרכים מנוגדות בתכלית. על פי האחת, שתי הקביעות הנורמטיביות נכונות הן, ואף ביחס לאותה אישה הן נכונות, וניתן להסביר וליישב את הסתירה במקרה הפרטי ולהמשיך לקיים את שני הכללים. קריאה זו אפשרית מנקודת מבט נורמטיבית הממוקדת בכללים ומחילה אותם על כל הפרטים בשווה. קריאה אחרת, מנקודת מבט נרטיבית, תתמקד ביחסים המשפחתיים הרמוזים בטקסט המברקי. האב יושב עם בנו ושונה לו פרק בהלכות 'האישה'. נקודת המבט של האב נורמטיבית בתכלית. הבן שואל, והנה מתברר לו שאביו דיבר על אמו ועל יחסיו עמה. כעבור זמן יושב האב שוב עם בנו ושונה לו פרק נוסף, ושוב מתברר שהאב מספר לבן דבר מה על אמו. שני הסיפורים כשלעצמם, מנקודת מבט נרטיבית, ללא ה'איני והא' וללא היישוב שמציע בעל הסוגיה בתור 'שורה תחתונה', משרטטים סימן שאלה גדול ומותירים אי־נחת הן בנוגע לקביעה הנורמטיבית, הן בנוגע ליחסי האב, האם והבן. שני הסיפורים כשלעצמם עשויים לתפקד כמחאה נגד קביעות נורמטיביות כלשהן על אודות נשים ועל אודות בני אדם באשר הם. אלא שכאמור, העריכה בתבנית של דיון נורמטיבי, וההמשך הנורמטיבי של הסוגיה, מרככים את הזעקה שעשויה הייתה לעלות מרסיסי נרטיבים אלו לאוזן רגישה.

ה. רצפי היגדים נורמטיביים בסוגיה

חמשת הסיפורים הללו נתונים בתוך שבין שני רצפים של היגדים נורמטיביים על אודות נשים. ההיגדים הראשונים על אודות נשים המצוטטים בסוגיה מציירים את הנשים באור חיובי:

אמ' ר תנחום בר נהילאי.⁴⁷ כל אדם שאין לו אשה שרוי בלא טובה בלא שמחה בלא ברכה. בלא טובה. דכתי' 'לא טוב היות האדם לבדו'. בלא שמחה דכתי' 'ושמחת אתה וביתך'. בלא ברכה דכתי' 'להניח ברכה אל ביתך'. במערבא אמרי: בלא תורה בלא חומה. בלא תורה דכתי' 'האם אין עזרתי בי ותושיה נדחה ממני'. בלא חומה דכתי' 'נקבה תסובב גבר'.⁴⁸ רבא בר עולאי⁴⁹ אמ' אף בלא שלום, דכתי' 'וידעת כי שלום אהלך' וגו'.⁵⁰

רצף ההיגדים על אודות הנשים שאנו עוסקים בו נפתח במימרא של האמורא הארץ ישראלית ר' תנחום בן נהילאי/חנילאי,⁵¹ הקובע שגבר החי בלי אישה חי 'בלא טובה בלא שמחה בלא ברכה', ומעגן קביעה נורמטיבית זו בדרשות שונות. דרשות אלו רואות באישה יסוד בסיסי בכינון הביתיות של האדם, בכינון היכולת שלו להיות נוכח בעולם בשלמות ובשמחה.⁵² על רקע תפיסות המצדדות בפרישות שרווחו ביהדות ההלניסטית של ימי חז"ל, ושאמוראי ארץ ישראל היו בוודאי ערים להן, אמירות אלו מהוות הכרזה תרבותית משמעותית.⁵³ קבוצות רבות בעלות אוריינטציה רוחנית ביהדות ההלניסטית הושפעו כידוע מהדואליזם האפלטוני בין רוח וחומר, ראו בנשי את החומר ועל כן חי

47 לגבי בעליה של מימרא זו יש גרסאות מספר: ר' תנחום בשם ר' חנילאי, ר' תנחום בר חנילאי, וכן סתם ר' חנילאי. לעיל הבאנו את גרסת כ"י מוסקבה-גינזבורג ומרבית עדי הנוסח מהגניזה, שגרסו 'בר נהילאי' או 'בר נהיליי'. ראו שינויי הנוסח בדקדוקי סופרים השלם (לעיל הערה 41), עמ' ת.

48 בעדי נוסח שונים נוספו רכיבים שונים לדרשה: בלא דירה, בלא עזרה, בלא חכמה, בלא בנים – ואף נוספים פסוקים להוכחת הדברים, בהתאם. ראו שינויי הנוסח בדקדוקי סופרים השלם (לעיל הערה 41), עמ' תא.

49 בחלק מעדי הנוסח שונה שמו של בעל מימרא זו. בהגדות התלמוד בכתב יד פרמה 3010: רבא בר רב עולאי; בהגדות התלמוד כתב יד בר"מ 406 ובדפוס קושטא רע"א: רב עולאי; בכתב יד רומי 110–111: רבה בר בר חנה.

50 בבלי, יבמות סב ע"ב.

51 ראו לעיל הערה 47.

52 סטלאו מציין שכמעט כל הפסוקים המוכיחים את הקביעות השונות בנוגע למעלת הנישואין מצרפים יחד 'אישה' ו'בית'. לדבריו, בחירה דרשנית זו נועדה לומר שמטרת הנישואין אינם ילודה בלבד, אלא עצם הקמת הבית המשותף. ראו סטלאו, נישואין יהודיים (לעיל הערה 2), עמ' 5.

53 השוו בויארין, הבשר שברוח (לעיל הערה 2).

רוח של גברים כללו צורה כזו או אחרת של פרישות מינית והימנעות מחיי משפחה.⁵⁴ דרשת ר' תנחום אומרת למעשה את ההפך הגמור: רק בחיק הבית והמשפחה, בתוך חיי נישואין, יכול אדם לחיות חיים מלאים. נקודת מבט זו מועצמת בציטוט הבא, גם הוא מפייה של אמוראי ארץ ישראל ('במערכא אמרי...'), שנאמר בו מפורשות שחיים עם אישה מהווים תנאי ל'תורה' ויכולת להישמר מהחטא. בדרשות התומכות בהיגד זה, האישה כבר איננה רק הבית; היא העוזר־הוא־התושייה, והיא סובבת סביב הגבר ומגינה עליו. ההיגד השלישי, הפעם מבבל, מעצים את הרצף הזה בקבעו שאדם השרוי בלא אישה שרוי בלא שלום.

מבחינת עריכת הסוגיה, יבואו עכשיו שתי פסקאות הפותחות בדרשה לאותו הפסוק מספר איוב, שאותו דרש ר' תנחום, 'וידעת כי שלום אהלך ופקדתך נזך ולא תחטא'. הפסקה הראשונה הנה שתי דרשות של האמורא הארץ ישראלית ר' יהושע בן לוי, שעליהן נסוב דיון בבלי:

אמ' ר' יהושע בן לוי: כל היודע באשתו שהיא יראת שמים ואינו פוקדה נקרא חוטא. שנ' 'וידעת כי שלום אהלך ופקדתך נזך ולא תחטא'.

ואמ' ר' יהושע בן לוי: חייב אדם לפקד את אשתו בשעה שיצא לדרך, שנ': 'וידעת כי שלום אהלך וגו'.

והא מהכא? התם מהא נפקא: 'ואל אישך תשוקתך', מלמד שהאשה משתוקקת על בעלה בשעה שיצא לדרך!

אמ' רב יוסף: לא נצרכה אלא לאשתו נדה.⁵⁵ וכמה? אמ' רבא: עונה. והני מילי לדבר הרשות, אבל לדבר מצוה מטריד.⁵⁶

בפסקה הקודמת, קרא רבא בר עולא את הפסוק מאיוב כתיאור 'אובייקטיבי' (או 'נורמטיבי') של חיים עם אישה: חיים עם אישה, שהיא האוהל – הם שלום. ריב"ל לעומת זאת, קורא את הפסוק כתנאי: אם אשתך היא 'שלום', דהיינו יראת שמים, עליך לפקוד אותה – לקיים עמה יחסי אישות – שאם לא, הדבר ייחשב לחטא. המימרא השנייה של ריב"ל מציעה קריאה נוספת של הפסוק: אם תפקוד את אשתך ('נזך'), כי אז תוכל להיות סמוך ובטוח ש'שלום אוהלך', שלום בביתך (דהיינו אשתך), וגם לא תחטא. נראה שחובה זו שריב"ל מטיל על הגבר משלימה את דבריו במימרא הקודמת. שם, ריב"ל מדגיש את חשיבות המיניות במסגרת הנישואין, לפחות כאשר האישה

54 ראו בויראין, שם, עמ' 228, והמחקרים המובאים אצלו.

55 ברוב עדי הנוסח: 'סמוך לווסתה'. ראו שינויי הנוסח בדקדוקי סופרים השלם (לעיל הערה 41), עמ' תג.

56 בבלי, יבמות סב ע"ב.

'יראת שמים'.⁵⁷ כהשלמה לכך, כאשר הגבר נאלץ לצאת לדרך ואינו יכול להיות עם אשתו, עליו לקיים עמה יחסי מין לפני כן.

השלב הבא של הסוגיה פותח דיון תלמודי-הלכתי בנורמה השנייה של ריב"ל, ש'שותפים' בו טקסטים אנונימיים ואמוראים בבליים. לפיכך, יש לראות בטקסט זה דיון מאוחר, בבלי, במסורות הארץ ישראליות שהובאו קודם לכן.⁵⁸ הדיון נפתח בקושיה שמעלה דרשה אחרת, שהיא קטע מתוך דרשה ארוכה יותר של האמורא הבבלי רב יצחק בר אבדימי, המובאת במסכת עירובין.⁵⁹ אם בדברי ריב"ל החובה לפקוד את האישה לפני היציאה לדרך מבוססת על פסוק שמתוארת בו שלמות הבית, ולפיכך הפקידה קשורה לתפיסת המיניות כרכיב בזוגיות שלמה, הרי שבקטע הדרשה שמביאים כאן האמוראים, החובה הזו מבוססת על החובה ההלכתית להיענות לתשוקה הנשית. לא לגמרי ברור כיצד הדרשן למד מהפסוק 'ואל אישך תשוקתך' שהאישה משתוקקת לבעלה דווקא לפני היציאה לדרך, אולם מכך שהאישה משתוקקת לבעלה בשעה זו נגזרת חובה על הבעל לפקוד אותה. המיניות מוכפפת כאן לתשוקה הנשית, שהיא עצמה מוכפפת לתחום החובות ההלכתיות.

העברת הדיון הערכי אל תחומה של ההלכה נמשך בשלבים הבאים של הדיון. תחילה, רב יוסף מתרץ את הסתירה לגבי מקור החובה לפקוד את האישה לפני היציאה לדרך, בכך שמקור אחד מצביע על עצם החובה, והמקור השני מורה שחובה זו תקפה גם כאשר היציאה לדרך היא סמוך לזמן הווסת הקבוע של האישה, שאז הוא חייב לפרוש ממנה.⁶⁰ התשובה של רב יוסף מנוסחת בלשון הלכתית מובהקת. ה'הלכתיות' של הדיון מועצמת בשלב הבא, ומהווה סטייה ברורה מהדיון. רבא קובע כאן ש'עונה' היא הזמן הנחשב ל'סמוך לוויסתה'. בשלב הסופי של דיון זה, מכפיפים את החובה לפקוד את האישה ל'עולם המצוות': החובה הזו תקפה רק כאשר האדם יוצא לדרך 'לדבר רשות',

57 וזאת מתוך הנחה שהגבר הוא בוודאי ירא שמים.

58 לדיון נרחב ברובד הבבלי והרובד הארץ ישראלי של סוגיה זו, ראו סטלאו, נישואין יהודיים (לעיל הערה 2), עמ' 5-11. סטלאו טוען כי בעוד הרובד הארץ ישראלי מדגיש יותר את המעלות שבחי נישואין – אף ללא הצורך בפרייה ורבייה, הטקסטים הבבליים המצויים בה מדגישים את הסכנות שבנישואין ואת הקשיים בה, ולכן מדגישים את חובת הפיריון כבסיס הכרחי לנישואין. לדברי סטלאו, הסוגיה כמכלול, שנערכה בבבל, מטה את הכף לכיוון הבבלי. עם זאת, סטלאו קושר בין הדגש הארץ ישראלי על הנישואין כ'ביתיות' לבין החשיבות שניתנה בתרבות היוונית-רומית ל-'Okios', שאפשר לתרגמו כ'משק בית'. התפקיד העיקרי של הנישואין היה, לפי התפיסה הזו, לאפשר לגבר לכונן את ה-'Okios' שלו, ודרכו לרכוש כבוד ומעמד בחברה (ראו סטלאו, שם, עמ' 12 ואילך).

59 בבלי, עירובין ק"ב.

60 ע"פ בבלי, שבועות יח ע"ב.

אבל אם הוא יוצא 'לדבר המצוה' הרי המצווה מועדפת על המיניות הזוגית, והחשש שמא בשל המיניות 'מיטריד בתשמיש ויבטל ממצוה',⁶¹ גורר ביטול של החובה לפקוד אותה.

ניתן לומר שהדיון בבבלי נטל את העוקץ מדברי ריב"ל. הדגש ששם ריב"ל על חשיבות המיניות במסגרת הזוגיות, למצער כאשר האישה היא 'ראת שמים', מומר בחובה הלכתית לספק את התשוקה הנשית. ברגע שאנו עוסקים בחובה הלכתית, הרי 'כלכלת ההלכה' מתפקדת לכל הכיוונים – היא גוברת אמנם על יציאה לדרך לדבר רשות, אולם נחותה יותר מיציאה לדרך לדבר מצווה.⁶² הפסקה הבאה בסוגיה שבה אל רצף ההיגדים הנורמטיביים על אודות נשים, ואף כאן פותחים בדרשה לאותו פסוק מספר איוב:

ת'ר: האוהב את אשתו כגופו, והמכבדה יתר מגופו, והמדריך בניו ובנותיו בדרך ישר⁶³, והמשיאן נשים סמוך לפירקן, עליו הכתו' אומ': 'וידעת כי שלום אהליך' וגו' [...]
אמ' ר אלעזר: כל אדם שאין לו אשה אינו אדם, שנ' 'זכר ונקבה בראם ויברך אותם ויקרא את שמם אדם' וגו'.⁶⁴

ההיגד הראשון מתייחס לאישה במסגרת המשפחה והוא מורה לגבר, ראש המשפחה, מהי ההתנהגות הראויה ביחס לבני המשפחה הנתונים תחת חסותו-מרותו: לאהוב ולכבד את אשתו, לחנך את ילדיו בדרך ישרה ולהשיאם כשהם צעירים. ראוי לראות היגדים אלו על רקע מעמדו של ראש המשפחה בתרבות ההלניסטית והרומית. מעמדו של ראש המשפחה (ה-pater familias) היה בתקופות מסוימות כמעט חסר כל הגבלות, והוא יכול היה לנהוג בבני משפחתו כמעט ככל העולה על רוחו.⁶⁵ על רקע זה, החובה

61 רש"י על אתר.

62 בנוגע לצמצום הבבלי של חלות החובה המקורית (הארץ ישראלית) למיניות במסגרת הנישואין, השוו סטלאו, נישואין יהודיים (לעיל הערה 2), עמ' 5-6.

63 כתב היד משובש, וע"פ עדי הנוסח צ"ל: ישרה.

64 בבלי, יבמות סב ע"ב – סג ע"א.

65 על כוחו הבלתי מוגבל כמעט של ה-pater familias בתוך המשפחה הרומית, ראו סיכומה של ברייל ראוסון, וכן המחקרים והמקורות המובאים אצלה: B. Rawson, 'The Roman Family', idem, *The Family in Ancient Rome: New Perspectives*, Cornell 1986, pp. 16-17. עם זאת, לא בכל התקופות היו כוחו של הגבר ברפובליקה הרומית ובאימפריה הרומית וסמכותו ביחס לאשתו וילדיו זהים, והיו תקופות שבהן היחס לנשים היה ליברלי יותר. על השינויים במעמדו של ה-pater familias ראו למשל B. E. Frier & T. McGinn, *A Casebook on Roman Family Law*, New York 2004, pp. 3-4.

לנהוג באהבה ובכבוד לאישה ולהדריך את הילדים ראוייה לציון, ולא מן הנמנע שדברי התנאים באים כהתנגדות תרבותית לנורמות הרומיות.

זהו ההיגד הראשון מתוך רצף של היגדים משמו של ר' אלעזר המובאים ונידונים בסוגיה. בהיגד הבא ר' אלעזר מעניק ערך כה רב לאישה, עד כדי כך שכל מי שאין לו אישה אינו נחשב אדם. התלייה בפסוק 'זכר ונקבה...' מבראשית פרק ה', שהוא אחד התיאורים היותר הדדיים של הזכר והנקבה בספר בראשית, מתאימה לרדיקליות של דברי ר' אלעזר.

נעצור לרגע את הקריאה ברצף ההיגדים הנורמטיביים הללו ונתבונן בהם מנקודת מבט פמיניסטית. רוב ההיגדים שראינו עד כה 'מתייחסים יפה', באופן יחסי, לנשים: חיים עם אישה נחשבים לדרך הנכונה לחיות בעולם, הן מבחינת החיים המשפחתיים הן מבחינת החיים הרוחניים. המינויות נחשבת לערך משמעותי בתוך המערכת הזוגית. חובה לאהוב ולכבד את האישה, ולבסוף, חיים עם אישה הם הדרך היחידה של הגבר להפוך ל'אדם'. כפי שכבר כתבנו, מנקודת מבט של מוסר יחסי, על רקע הנורמות המקובלות בעולם שבו נכתבו טקסטים אלה – הן בקרב קבוצות יהודיות שונות, הן בקרב הסביבה הלא-יהודית – מדובר באמירות חשובות ולעתים אף אמיצות ומהפכניות.

אלא שקטעים אלו מהתלמוד אינם מסמכים מעלי אבק החבויים בארכיון עתיק כלשהו. הם חיים בתוך טקסט קנוני, שמרכזיותו בתרבות היהודית מאז התחברותו ועד היום איננה מוטלת בספק, ועל כן עלינו לקרוא אותם לא רק לאור תפיסות המוסר של זמנם. קריאה ביקורתית זו לא תהיה ביקורת של חז"ל עצמם, אלא קריאה של הטקסט הקנוני החז"לי כפי שהוא מתפקד בתרבות כיום כטקסט נורמטיבי, לאור תפיסות מוסר עכשוויות.

מתוך נקודת מבט זו, חשוב לומר שההיגדים השונים שראינו עד כה, שראו באור חיובי נשים וחיים עם נשים, צבועים גם הם בגוון הדומיננטי לספרות חז"ל, שבו סובייקטים גברים מתייחסים לנשים כאובייקט. נתבונן לדוגמה בהיגד האחרון של ר' אלעזר, המעניק לכאורה חשיבות קיצונית לאישה – היא כה חשובה עד שחיים בלעדיה יהפכו את הגבר ל'לא אדם'. ובכל זאת, 'אדם' כאן הנו, ללא ספק, הגבר. הוא הסובייקט, הוא המוען והנמען של ההיגד הנורמטיבי הזה. האישה שייכת לו – 'שאין לו אשה' – היא אובייקט החייב להיות 'ברשותו' כדי שיוכל להיות אדם. האמירה ההפוכה – 'כל אשה שאין לה גבר אינה אדם' לא נרמזת אפילו, לא כאן ולא בשום מקור חז"לי אחר. יתר על כן, נקודת מבט גברית זו מאפשרת קריאה לא-שוויונית גם בפסוק השוויוני ביותר בפרשת הבריאה בספר בראשית, בו ה'אדם' כולל בהדדיות מוחלטת גבר ואישה – אך לא כן בדרשה של ר' אלעזר, שבה ה'אדם' הוא אך ורק הגבר. אותם הדברים בדיוק

אפשר לומר ביחס לכל אחד מההיגדים הנורמטיביים האחרים שנידונו כאן. במפורש או במובלע, ה'אדם' המתואר בהם הוא תמיד הגבר, שהוא הסובייקט שעליו ואליו מדברים. האישה היא אובייקט נלווה, שיש להתייחס אליו בכבוד ובאהבה, ושחשיבותו לגבר-הסובייקט היא קריטית, אולם עדיין מתייחסים אליה כאל אובייקט. במילים אחרות, העובדה שטקסט גברי אינו מיוזגיני – והטקסטים שקראנו עד כאן בהחלט אינם מיוזגיניים, ואף להפך – איננה הופכת אותו לטקסט הרואה באישה סובייקט שווה מעמד וערך.

ניתן לקרוא את הטקסטים הללו כ'שיחת גברים' סגורה על אודות נשים, המתנהלת כפי שמתנהל כל מועדון חברים סגור. החברים בו הם הסובייקטים בעלי המעמד, השיחה מתנהלת ביניהם כך שרק הם נחשבים לסובייקטים בעלי לגיטימיות ואישיות מלאים, וכל מי שמחוץ למעגל הזה, גם אם רואים אותו בעין טובה, הוא עדיין אובייקט ביחס ל'חברי המועדון'. כהרגלן של שיחות במועדון סגור, שבהן סובייקטים-אנושיים מדברים על אובייקטים-אנושיים, הדברים יכולים לקבל תפנית מהירה בסגנון, כפי שאכן קורה מיד בהמשך הסוגיה. ההיגד הבא ברצף דברי ר' אלעזר מתייחס דווקא לקרקעות: 'ואמ' ר' אלעזר כל אדם שאין לו קרקע אינו אדם, שנאמ' השמים שמים ליי וְהָאָרֶץ נתן לבני האדם'. הקשר הסימבולי בין האישה לבין השדה הסמנטי הכולל את הבית-האוהל-הקרקע, אשר נוכח בצורה חזקה בסוגיה זו, הנו מוכר למדי. הדמיון הרב בין שתי המימרות של ר' אלעזר, ובמיוחד עריכתן זו לצד זו על ידי בעל הסוגיה, מחזקות את התחושה שהאישה איננה סובייקט. האישה, כמו הקרקע, היא אובייקט. אומנם זהו אובייקט בעל ערך רב לדובר-הגבר-הסובייקט, משאב חיוני לצורך כינון אישיותו ואנושיותו – ועדיין אובייקט.

עתה שבים ומביאים בסוגיה היגד נוסף משמו של ר' אלעזר העוסק בנשים:

ואמ' ר' אלעזר, מאי דכתי': 'אעשה לו עזר כנגדו'? זכה עוזרתו, לא זכה כנגדו. איכא דאמרי, ר' אלעזר רמי: כתי' 'כנגדו' וקרינן 'כנגדו' – זכה כנגדו לא זכה מנגדתו.⁶⁶

כאן, אולי לראשונה ברצף האמירות הללו, המבט על האישה נהפך לפתע לאמביוולנטי: האם האישה היא טובה או לא? האומנם היא 'עזר כנגדו' או מי שניצבת נגדו ומפריעה לחייו? הקריאה השנייה הזו מהפכת כמובן את הקריאה המקובלת של פסוקים אלו, שלפיה האישה נוצרה כדי לעזור לגבר, היא מי שמתניצבת לצדו ומיטיבה עמו (וזהו המובן הפשוט של 'כנגדו', ככל הנראה). הדרשה של ר' אלעזר מפרידה את ה'עזר'

66 בבלי, יבמות סג ע"א.

מה'כנגדו', וכך המילה 'כנגדו' יכולה לקבל מטען שלילי. ממילא הוא מייצר את הניגוד האפשרי בין אישה טובה ורעה. ההיגד של ר' אלעזר, המובא בשתי גרסאות – ובכך מועצמת הנוכחות שלו בטקסט – מציג את שני הצדדים הללו.

עם זאת, אין כאן עדיין התייחסות שלילית מובהקת לנשים, ומבחינה זו נראה שהמבנה של הסוגיה מכוון והדרגתי: לאחר ההיגדים החיוביים המובהקים על אודות הנשים, יבוא בשלב הראשון ביטוי מורכב ביחס אליהן, שיכשיר את הקרקע להיגדים הבאים, אשר כפי שנראה מיד יציגו את האישה באור שלילי, בעוצמה הולכת וגוברת. ההיגד הבא הנו המשך ישיר של הקודם, באשר הוא מהווה חריגה מרצף מימרות ר' אלעזר ומובא כאן רק אגב ההיגד הקודם:

אמ' ליה ר' יוסי לאליהו: כתי' 'אעשה לו עזר'. במה אשה עוזרת לאדם? אמ' לו: אדם מביא חטים, חטין כוסס? פשתן, פשתן לובש? נמצאת מאירת עיניו ומעמידתו על רגליו.

במובאה זו מסופר על מפגש פנטסטי בין התנא ר' יוסי לבין אליהו הנביא. שלא כר' אלעזר, המציג יחס דואלי לאישה, ר' יוסי תמה: הוא אינו מבין מדוע המקרא מכנה את הנשים 'עזר כנגדו'. בין אם אכן הנשים מודרות מכל עשייה משמעותית ובין אם, כפי שהראו חוקרים וחוקרות שונים, לא זוהי המציאות הממשית בימי חז"ל,⁶⁷ הרי ר' יוסי מביע בדבריו חוסר הערכה גורפת לנשים. לעומת זאת, תשובת אליהו ממקמת את האישה כעזר, במובן המילולי: האישה מעניקה לגבר, שהוא כמובן השחקן המרכזי בעולם, את מרחב המחיה הפיזי הבסיסי ועל ידי זה 'מאירה עיניו ומעמידתו על רגליו'.⁶⁸ מכאן ואילך נמשך רצף של היגדים נורמטיביים, תחילה משמו של ר' אלעזר ואחר כך כמה היגדים נורמטיביים שמוצאם בבבל. נושאייהם של היגדים אלה מגוונים: נשים, קרקעות, מסחר ועסקים, בניין, ועוד. המשותף להם הוא שמדובר בשורה של קביעות נורמטיביות קצרות ותכליתיות, שלא דנים בהן. חלק מהקביעות הללו ממליצות/

67 ראו למשל: שולמית ולר, נשים בחברה היהודית בתקופת המשנה והתלמוד, תל אביב תשס"א, עמ' 56–83. כפי שהראה דוד ביאל, הדימוי הרווח שנשים לא עסקו במלאכות שאינן מלאכת הבית הוא, במידה רבה, תוצר של האידאולוגיה הבורגנית של המאה ה-18 (ד' ביאל, ארוס והיהודים, תל אביב תשנ"ה, עמ' 208–211). לעומת זאת, אברהם גרוסמן הראה שהמתח בין ערכי הצניעות לבין עבודת הנשים התקיים גם בימי הביניים, ראו: א' גרוסמן, חסידות ומורדות: נשים יהודיות באירופה בימי הביניים, 'ירושלם תשס"א', עמ' 188–206. אלא שקיומו של מתח אינו מעיד על העדרה של עבודת נשים, אדרבה, השיח על אודות שאלת הצניעות התעורר מן הסתם דווקא משום שנשים נכחו במרחב הציבורי ועסקו בעבודות שונות.

68 פסקה זו כוללת למעשה רכיבים נרטיביים ונורמטיביים גם יחד, ובמידת מה מפרקת את הניגוד שבו אנו עוסקים כאן. בבעיה זו נדון בהמשך.

מורות על פרקטיקה מסוימת, אולם רובן אך מביעות עמדה נחרצת לגבי תחום או עניין כלשהו. מטעמי קיצור, לא נאריך כאן בניתוח רצף המימרות, ואך נציין שבסופן מובא רצף הסיפורים שנותח לעיל על רב ור' חייא ונשותיהם, ועל רב יהודה ורב יצחק בנו. לאחר רצף סיפורים זה, הסוגיה ממשיכה ברצף נוסף של היגדים נורמטיביים שנושאים נשים. רובו של הרצף הזה אמוראי-בבלי, והוא מתאפיין ביחס קשה, מזלזל כלפי נשים, לעתים אף מיוזגיני ממש. בעקבות הסיפורים שהזכרנו, הסוגיה מעלה את השאלה 'היכי דמי אשה רעה?' (=מהי אישה רעה?). בסוגיה ניתנת קשת רחבה של תשובות לשאלה זו, ולא נוכל להתייחס לכולן. להלן קטעים נבחרים:

היכי דמי אשה רעה?

אמ' אביי מכשטא ליה תכא ומיכשטא ליה פומה. רבא אמ'. מכשטא ליה פומה ומהדרא ליה גבה [...]

אמ' רבא אשה רעה מצוה לגרשה [...]. ואמ' רבא אשה רעה וכתובתה מרובה צרתה בצידה, דאמרי אינשי בחברתה ולא בסילתה. אמ' רבא קשה אשה רעה כיום סגריר [...]. ואמ' רבא בוא וראה כמה טובה אשה טובה וכמה רעה אשה רעה [...]

'הנני מביא עליהם רעה אשר לא יוכלו לצאת ממנה', אמ' רב נחמן [...]⁶⁹ אמ' רבה בר אבוב זהו אשה רעה וכתובה מרובה. נתנני ייי בידי לא אוכל קום, אמ' רב חסדא אמ' מר עוקבא זהו אשה רעה וכתובתה מרובה [...]. 'בגוי נבל אכעיסם', אמ' רב חנן בר אבא אמ' רב זהו אשה רעה וכתובתה מרובה [...].⁷⁰

פסקה זו איננה עשויה כולה עור אחד. היחס לנשים נע בין פחד ושנאה להתייחסות מורכבת הרואה את החיובי והשלילי שבנשים, או היגדים המבחינים בין נשים טובות ורעות. מעניין שבין רצף ההיגדים הללו, שרובם מפי אמוראי בבלי, מובאים גם כמה היגדים ארץ ישראלים, שבהם האשה מוארת באור חיובי יותר. כך למשל ר' חמא בר חנינא, אמורא ארץ ישראלי מהדור הראשון, קובע שהנישואין גורמים לעוונות 'להתפוקק'; מסורת מספרת על הנוהג הארץ ישראלי ('במערבא') לשאול את הגבר ביום חתונתו האם 'מצא' או 'מוצא' – כנראה מתוך תקוה שיזכה לאישה טובה; הפסוק מאיכה 'נתנני ה' ביד לא אוכל קום', שאותו דרש האמורא הבבלי מר עוקבא בר חייא על 'אשה רעה וכתובתה מרובה', נדרש על ידי בני ארץ ישראל דווקא ביחס למי שמוזנותיו תלויים בכספו. והפסוק 'בגוי נבל אכעיסם', שהאמורא הבבלי רב דרש ביחס ל'אשה

69 בכתב היד מופיעות כאן המילים 'זו אישה', ומחוקות.

70 בבלי, יבמות סג ע"ב.

רעה וכתובתה מרובה', נדרש בארץ ישראל ביחס לצדוקים, לברברים או לחברים. ייתכן שלפנינו עדות להבדלי גישות ביחס לאישה בין בבל לארץ ישראל, אף כי הבדלי גישות אלה אינם מובהקים והצגתם דורשת מחקר מקיף יותר.

מכל מקום, עיקרו של רצף זה – שורה של היגדים בבליים הרואים את הנשים באור שלילי ביותר. הטקסט כולו הוא טקסט נורמטיבי, הקובע כיצד יש לראות את 'האישה' ככלל, האישה האוניברסלית, בכל עת ובכל מצב. כפי שראינו, הטקסט הנורמטיבי התחיל בראייה חיובית של האישה, בהגדרתה כאובייקט 'טוב', אולם קביעות עקרוניות אלה התחלפו עד מהרה בקביעות עקרוניות מזון אחר הרואות בנשים דמויות שליליות המזיקות לגבר, או למצער לא מועילות לחייו.

חשוב לעמוד על משמעות העובדה שרצף אמירות רחב וארוך זה – שעיקרן מה שמכונה בדרך כלל 'דברי אגדה' ומיעוטן 'הלכה' – הן אמירות נורמטיביות. ככאלו, הן אמירות כלליות, נטולות הקשר של זמן מקום ואדם. אמירות כלליות אלו מכילות תפיסות עולם ותפיסות מציאות לצד תיאורי התנהגות ופרקטיקות מצויות או רצויות. במסגרת הטקסט הקנוני, יש משמעות רבה לכלליותן של אמירות אלו, המנכיחות כביכול 'אמת' אובייקטיבית, ולעתים רבות ההבחנה בין מצוי/רצוי/ראוי מטושטשת ומיטשטשת. אמירות נורמטיביות על אודות נשים בטקסט הקנוני הן אמירות קנוניות, 'מקודשות', הן 'תורה' במובן המחייב, מנקודת מבט מחויבת לטקסט. הזהוי של גבולות השיח הנורמטיבי עשוי לסייע, לפיכך, להבנת הכוח התרבותי העל-זמני שיש לאמירות שצומחות בהקשר אך מיוצגות בשיח נטול הקשר כנורמטיביות. בטקסט הבא מובאים עוד כמה היגדים נורמטיביים בבליים אשר אינם עוסקים בנשים, ואנו נדלג עליהם כאן ונחזור אל הסוגיה בפסקה הבאה:

כת' בספר בן-סירא: 'אשה טובה מתנה טובה בחיק ירא אלהים תינתן. אשה רעה צרעת לבעלה. מאי תקנתה? יגרשנה. יגרשנה יתרפא מצרעתה. אשה יפה אשרי בעלה מספר ימיו כפלים. העלם עיניך מאשת חן פן תלכד במצודתה. אל תט אצל בעלה למסוך עמו יין ושכר כי בתואר אשה יפה רבים הושחתו ועצמים כל הרוגיה. רבים היו פיצעי רוכל המרגילים לדבר ערוה כי נוצץ מבעיר גחלת ככלוא מלא עוף כן בתייהם מלאים מרמה. מנע רבים מתוך ביתך ולא הכל תביא ביתך. רבים יהיו דורשי שלומך. גלה סודך לאחד מאלף. אל תצר צרת מחר כי לא תדע מה ילד יום. מחר בא ואיננו מיצטער על עולם שאינו שלו'.⁷¹

71 בבלי, יבמות סג ע"ב. בעדי הנוסח השונים יש הבדלי נוסח רבים ביחס לפסקה זו. חלקם אינם מצטטים את כל הפסוקים מבן סירא, וסדר הפסוקים משתנה מכתב יד למשנהו. על המקור של הפסוקים השונים המצוטטים כאן כביכול מבן סירא ראו טל אילן, 'יחסו של בן סירא לנשים וקבלתו

ידוע שבתלמוד הבבלי מצוטט ספר בן סירא לא אחת – בין אם הדברים המיוחסים לבן סירא אכן מצויים בספר בן סירא, שהשתמר בידינו (והוא ככל הנראה העתקות של בן סירא המקורי), ובין אם מדובר בציטוטים המיוחסים לבן סירא שאינם בחיבור כפי שאנו מכירים אותו.⁷² מכל מקום, הטקסט המצוטט בסוגיה משמו של בן סירא הנו לקט של אמירות המצויות כמעט כלשונן בפרקים שונים מתוך בן סירא. כפי שהראתה טל אילן, אין זה מקרה: מתוך האמירות השונות המיוחסות לבן סירא בתלמוד הבבלי, מרבית האמירות שאכן לקוחות מבן סירא עניינן בנשים: 'בעוד שחלק מהפסוקים המיוחסים לבן סירא העוסקים בנושאים שונים המצויים ברומו של עולם אינם לקוחים כלל מחיבור זה, הרי שכל הפסוקים העוסקים בנשים הם ציטוטים מדויקים פחות או יותר מדברי המשורר'.⁷³ אילן מחברת עובדה זו ליחסו המפורסם של בן סירא לנשים, שדבריו ביחס להן כמעט תמיד 'עוינים ומתנשאים'.⁷⁴ כניסוחו של סגל, המהדיר של 'ספר בן סירא השלם': 'המשפט הקשה שבן סירא מוציא על הבנות [...] הוא תמוה בעינינו ומתנגד לרוח הסובלנות ואהבת האדם והחסד שהוא מלמד במקומות אחרים בספרו'.⁷⁵

ספר בן סירא הוא דוגמה מובהקת לטקסט נורמטיבי. החיבור כולו מביע עמדות מוסריות בתחומים שונים, עמדות המוצגות כמוחלטות, עקרוניות ואוניברסליות (או לפחות כללי-יהודיות). התייחסויותיו לנשים אינן חורגות מכלל זה, והבחירה (הנדירה למדי) לצטט אוסף של התבטאויות נורמטיביות אלו ביחס לנשים – קרובה ברוחה לבחירה לצטט אוסף של מימרות אמוראיות נורמטיביות ביחס לנשים. יתר על כן, בעוד אוסף המימרות שפתחו את הסוגיה התייחסו לנשים באור חיובי, המימרות הבאות הציגו יחס אמביוולנטי לנשים, והאוסף השלישי של מימרות אמוראים כבר ראה את הנשים באור שלילי – הרי הציטוט מבן סירא מהווה חתימה חד-משמעית של מגמת שלילת הנשים, ולייתר דיוק: שנאת הנשים, הגוברת והולכת בסוגיה.⁷⁶ זאת משום שמימרות אלו אינן עומדות בפני עצמן. כידוע, ספר בן סירא הוא החיבור החוץ-מקראי הקדום היחיד שזכה לתפוצה נרחבת בקרב הציבור היהודי,⁷⁷ ועל כן ציטוט פסקאות

בתלמוד הבבלי, מדעי היהדות 40 (בעריכת ר' מרגולין) (תש"ס), עמ' 109–110.

72 ראו מ"צ סגל, ספר בן סירא השלם, ירושלים תשל"ב, הקדמה.

73 אילן, יחסו של בן סירא (לעיל הערה 71), עמ' 104–105.

74 שם, עמ' 103. ועיינו במחקרים המובאים בהערה 2 שם.

75 סגל, בן סירא השלם (לעיל הערה 72), עמ' 285.

76 על כך שמגמת הסוגיה כמכלול היא להעצים את הסכנות שבמיניות ובחיי נישואין בכלל, ועל כך שחתימתה בדברי בן-סירא מהווה נדבך חשוב ביצירת רושם זה, ראו סטלאו (לעיל הערה 2),

עמ' 10–11.

77 סגל, בן סירא השלם (לעיל הערה 72), הקדמה.

העוסקות ביחסו לנשים ממקם את בן סירא כחיבור בעל סמכות מוסרית. כלומר, לא רק הציטוטים המסוימים הללו שהובאו בסוגיה נוכחים בסוגיה, כביכול נמצא כאן כל יחסו השלילי לנשים.

ו. 'מה יהא על אישה זו?

לקראת סוף הפרק מובא קובץ סיפורים שבהם, לאחר דיונים ארוכים ומורכבים על אודות נשים, יחסי גברים ונשים, ומצוות פרו ורבו, הנוגעת יותר מכול לגוף האישה, דיונים שבהם הדוברים הם גברים בלבד ונקודת המבט היא גברית בלבד, נשמע לראשונה ב'מסכת פרייה ורבייה' זו – קול נשי. בכל אחד משלושת הסיפורים מופיעה אישה בפני הדיין ובפיה דרישה או שאלה. סיפורים אלו הם הביטוי המשמעותי ביותר ברצף הסוגיות לנוכחות סובייקטיבית של אישה בשיח התלמודי הגברי. האישה – כל אישה – אינה נשמעת כלל בשיח הנורמטיבי, ועל כן המסגרת הנרטיבית היא המאפשרת לה קיום כלשהו בשיח.⁷⁸ אמנם יש לסייג ולומר כי גם נוכחות זו מתווכת על ידי יוצרי הסוגיה (גברים כולם, כמובן): הדיבור הנשי המופיע בסוגיה התלמודית הוא על כן דברי נשים המובעים מפי גברים שמיללו שיח זה ונקודת מבטם הגברית מכוננת את הופעת השיח הנשי הזה. ובכל זאת, הסיפורים נותנים נוכחות לנשים כסובייקטים, גם אם הדמות שסובייקטים אלו לובשים מקורה בנקודת מבט גברית. להלן הסיפורים במלואם:

כי ההיא דאתי לקמיה דר' אמי. אמ' לה לא מפקדת. אמרה ליה⁷⁹ מאי תהוי עלה דההיא איתתא? אמ' כי הא ודאי כיפינן [...].⁸⁰
היא דאתי לקמיה דרב נחמן. אמ' לה לא מ'פקדת. אמרה ליה לא בעיא דך איתתא חוטרא ליד ומרא לקבורה? אמ' כי הא ודאי כיפינן.⁸¹

78 ולר (נשים בחברה היהודית [לעיל הערה 67]) עומדת במקומות אחדים בספרה על כך שבמגוון סוגיות יש פער בין 'המישור התאורטי' ובין 'המישור המעשי' (ראו לדוגמה עמ' 55 שם), כאשר במישור המעשי יש התחשבות רבה יותר בצד הנשי. במידה מסוימת ההבחנה של ולר חופפת לזו המוצעת כאן, אם כי ללא הניתוח המושגי והשלכותיו.

79 בחלק מעדי הנוסח נוספו כאן המילים 'מסיבו דילה' (כלומר: בשיבתה).

80 בכ"י מוסקבה ג'ינזבורג 594, שעל פיו אנו מצטטים, מצויה כאן פסקה נוספת: 'ההיא דאתי לקמיה דרב נחמן אמ' לה לא מ'פקדת אמרה ליה מאי תהוי עלה דההיא איתת' אמ' כי הא ודאי כיפינן' – והיא בוודאי טעות סופר, שהעתיק את תחילת הפסקה הבאה הנפתחת ב'ההיא... נחמן', וצירף אליה את הפסקה הקודמת. וראו גם מה שנכתב על כך ב'דקדוקי סופרים השלם' (לעיל הערה 41) על אתר, עמ' תנט.

81 כמעט בכל עדי הנוסח יש כאן פסקה נוספת: 'יהודה וחזקיה תאומים היו, אחד נגמרה צורתו לסוף

יהודית דביתהו דר' חייא הוה לה צער לידה. שנאי נפשה במאנה ואתי לקמיה דר' חייא. אמרה ליה איתתא מיפקדה אפריה ורביה אי לא? אמ' לה לא. אול אישתי' סמא דעקרתא. לסוף גליא ליה מילתא. אמ' לה איכו ילדת לי חדא כרסא, דאמ' מר, יהודה וחזקיה אחי, פזי וטוי אחותא.⁸²

רצף הסיפורים מובא במסגרת הדיון התלמודי בשאלת חיוב נשים בפרייה ורבייה.⁸³ במשנה מופיעה הקביעה האנונימית שלפיה 'האיש מצווה על פריה ורביה, אבל לא האשה' – קביעה שאיננה מנומקת. עמדה חלופית מופיעה מיד לאחר מכן כאשר בה, למרבה הפלא, מוצגת העמדה החולקת כהנמקה שחסרה לפניה הקביעה הנורמטיבית: 'האיש מצווה על פריה ורביה אבל לא (את)⁸⁴ האשה. ר' יוחנן בן ברוקא או' על שניהם הוא אומ' ויברך אותם א'הים⁸⁵ ויאמר להם⁸⁶ פרו ורבו'. על פניו, קובע רבי יוחנן בניגוד לסתם המשנה, כי לא רק האיש מצווה בפרייה ורבייה אלא גם האשה, שכן 'על שניהם הוא אומר...'⁸⁷ אולם הניסוח הבלתי שגרתי של דבריו, שאין נאמר בהם מה דעת בן ברוקא, אלא מצטטים אך את נימוקו מקורו, ומשאירים לקורא להבין בעצמו מהי עמדת התנא – פותח פתח להבנה אפשרית נוספת בדברי בן ברוקא. לפי אפשרות זו, המחלוקת אינה ביחס לשאלה מי מצווה, אלא ביחס לעצם הציווי. כלומר, ייתכן שהדגש בדברי בן ברוקא אינו במילה 'שניהם', אלא במילה 'ויברך', וכי הוא חולק על עצם השיח הנורמטיבי סביב פרייה ורבייה, ומבקש להותיר את הפסוקים המתייחסים לפרייה ורבייה במסגרת ברכה אלוהית למין האנושי, לאיש ולאשה, שאין עמה חיוב נורמטיבי.

תשעה ואחד נגמרה צורתו לתחלת שבעה'.

82 בבלי, יבמות סה ע"ב – סו ע"א.

83 התייחסויות לסוגיה זו ראו אצל עינת רמון, 'מעמדה המשפטי של האשה במשנה כסוד למעמדה בהלכה', עמירה ערן, עינת רמון, טלית שביט (עורכות), הצלע השלישית: היחס אל האשה במשנה, בהגות ימי הביניים ובשירת נשים בת זמננו, עמ' 11–27, בעיקר עמ' 20–22; האופטמן, קריאה מחדש (לעיל הערה 18), עמ' 130–146, בעיקר עמ' 136–139; Judith Romney-Wagner, *Chattel or Person: The Status of Women in the Mishnah*, New York 1988, p. 42. לדיון רחב בסוגיה ראו אסתר פישר, 'פטור נשים ממצוות "פרו ורבו"', להיות אישה יהודיה, כרך ג, ירושלים 2005, עמ' 199–212. כן ראו מאיה ליבוביץ, 'פרי ורבי ומלאי את הארץ', דוד יואל אריאל, מאיה ליבוביץ ויורם מזור (עורכים), ברוך שעשני אשה? האשה ביהדות: מהתנ"ך ועד ימינו, תל אביב, 1999, עמ' 129–137.

84 במקור בכ"י קויפמן, שממנו אנו מצטטים, מופיעה המילה ומחוקק.

85 כך במקור בכ"י קויפמן, וצ"ל 'אלהים'.

86 כך במקור בכ"י קויפמן וברוב עדי הנוסח של המשנה, ובפסוק המקורי: 'ויאמר להם אלהים...'

87 על עמדתו העקבית של ר' יוחנן בן ברוקא בסוגיות הנוגעות לנשים ראו ישי רוזן-צבי, הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה, ירושלים תשס"ח, עמ' 100–101.

גם אם לא נקבל קריאה זו, עדיין יש לשים לב לעובדה שדברי רבי יוחנן בן ברוקה הם בעלי נימה נרטיבית, בהסיטם את תשומת הלב מהחובה הכללית לאיש או לאישה באשר הם, אל דבר האל שנאמר לאדם ולחיה בפרשת הבריאה. פסוקים אלו מצויים על התפר שבין הנורמטיבי לנרטיבי, שכן מצד אחד הם מתייחסים לאירוע מיתי שבו איש ואישה קיבלו את ברכת האל, ומצד שני ברור כי איש ואישה אלו הם האב־טיפוס לכל בני האדם באשר הם, וככאלו מגלמות קורותיהם את ה'אנושיות' האוניברסלית והכללית באשר היא. מכל מקום, לאור הקביעה הנורמטיבית המובהקת של חלקה הראשון של המשנה, בולט הממד הסיפורי בפסוקים הנדונים: האל המעניק מברכתו בשווה לזכר ולנקבה. הווה אומר, כבר במשנה מבוטא פטור נשים מפרייה ורבייה במסגרת שיח נורמטיבי, ואילו האפשרות לחייב נשים בפרייה ורבייה נתונה במסגרת הקרובה יותר לשיח נרטיבי.⁸⁸

הסוגיה התלמודית משלימה את החסר במשנה: ביחס לעמדה הנורמטיבית הפוטרת נשים מחיוב בפרייה ורבייה, המשנה מחפשת סימוכין בכתובים ומציעה אפשרויות הנמקה אחדות. ביחס לסימוכין שר' יוחנן בן ברוקה מוצא בכתובים לחיוב זה לנשים ולגברים (על פי ההבנה המקובלת), בתלמוד משלימים את הקביעה הנורמטיבית בניסיון להתחקות אחר שרשרת המסירה: מיהו שאמר 'הלכה כרבי יוחנן בן ברוקה'? התלמוד, בחפשו מקור לפטור של נשים מהציווי, חוזר להמשכו של אותו פסוק שציטט ר' יוחנן בן ברוקה: 'וכבשה', וקורא אותו – או קורא אל תוכו – קריאה נורמטיבית מובהקת. המילה 'וכבשה', שיכולה להתבאר ככרכה או כהוראה להתפשטות המין האנושי בכל מרחבי 'הארץ', מתבארת בזיקה לשדה סמנטי רחב יותר של השורש כב"ש, שמתוכו עולה הקביעה ש'איש דרכו לכבש ואין אשה דרכה לכבש'. אף שבמובאה המקראית הפנייה מוסבת מפורשות אל הזכר והנקבה הבראשיתיים, הדרשן בוחר לקרוא אל תוכה נורמה חברתית ולגזור ממנה נורמה הלכתית על־זמנית ומחייבת. את הדרשה ניתן להבין בכמה אופנים: האחד, זיהוי של פעולת הכיבוש עם המעשה המיני וטענה מובלעת שמאחר שהאיש הוא הפעיל והאישה היא 'קרקע עולם', כלשון הביטוי החזו"ל הידוע, ממילא אין אפשרות לחייב את האישה במצווה זו.

88 מעניין לציין שגם במהלך המשנה וגם במהלך התוספתא, הסיום חורג מהרצף שקודם לו הן בתוכנו הן בסוג השיח. המשנה כולה ממוקדת בחובת הגבר ועסוקה בשיח נורמטיבי סביב חובה זו, וחותרת בדעת ר' יוחנן בן ברוקה שמנוסחת באופן חריג (ואולי נרטיבי) ומכילה את האישה בצורה שוויונית. התוספתא ממוקדת אף היא בחובת הגבר ועסוקה בשיח נורמטיבי סביב חובה זו, וחותרת בדברי בן עזאי שמנוסחים באופן חריג ונרטיבי ומוציאים את בן עזאי מהנורמה. בשני המקרים, דווקא החיתום – שיש לו משקל יתר מעצם היותו חותם – פורע את הנורמה הגברית המהודקת, על ידי כניסת נשים או יציאת גבר.

הבנה זו בעייתית לאור העובדה שהמושא של 'וכבשה' הוא 'הארץ', כך שעל פי פשט הפסוקים, נדרשים האיש והאישה יחדיו לפעולת הכיבוש. פתרון דחוק לבעיה לשונית זו ימצא הדרשן בהעדר הוי"ו במילה 'וכבשה', המאפשרת לו קריאה בלשון יחיד. הבנה אחרת של הדרשה היא שמאחר שהרצף הוא 'פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה', אזי אם נניח ש'איש דרכו לכבוש' (בהקשרים מלחמתיים ואחרים) ושציווי זה חל על הזכר בלבד, ניתן לטעון שגם הברכות/הציוויים שקודמים לו ברצף חלים עליו בלבד, הגם שהם מנוסחים בלשון רבים. אפשרות שלישית היא שהעיקרון 'האיש דרכו לכבוש...' מהווה הנחת יסוד המכוננת את הדרשה: האיש מסומן כמי שפעולת הכיבוש – במגוון הקשרים – היא רכיב של מהותו וזהותו. כיוון שכך, בקריאת הפסוק מבראשית לא ניתן אלא להניח שהכובש הוא האיש.⁸⁹

תהא אשר תהא כוונתו של הדרשן, יש לשים לב לעובדה שהתוצר הסופי המתקבל נושא עמו מכלול נורמטיבי עשיר ביותר. גם אם במהלך הלוגי דרשת הפסוקים משרתת את הקביעה של המשנה בעניין פטור נשים מפרייה ורבייה, היא קיימת כיחידה לעצמה במסגרת השיח התלמודי על נשים וגברים, על מיניות והולדה. בשיח זה מצויות בכפיפה אחת קביעה נורמטיבית הפוטרת נשים מפרייה ורבייה ומחייבת גברים, קביעה נורמטיבית הקושרת גברים לכיבוש (במובן זה או אחר של המילה) ושוללת קשר זה מנשים, ואולי גם קביעה נורמטיבית, או לפחות יצירת קישור אסוציאטיבי, בין פרייה ורבייה לבין כיבוש.

כאשר הגמרא מגיעה לדיון בדברי רבי יוחנן בן ברוקה, בולט העיסוק הטכני המוגבר בשאלת המסירה. הגמרא מפרשת את המובלע בדברי המשנה, שדברי רבי יוחנן בן ברוקה מציעים עמדה הלכתית נורמטיבית אלטרנטיבית לסתם המשנה, ועסוקה אך ורק בשאלה מי אמר שההלכה כרבי יוחנן בן ברוקה. כדי להוכיח שרבי יוחנן האמורא לא סבר שההלכה כרבי יוחנן בן ברוקה מובא מעשה המקדים את רצף הסיפורים שהובאו לעיל: 'עובדא הוה קמיה דרבי יוחנן בכנישתא דקיסרי, ואמר: יוציא ויתן כתובה'.⁹⁰ לכאורה משמע ממעשה זה שרבי יוחנן חייב אדם לגרש את אשתו ולתת את כתובתה כדי שזו תוכל להינשא מחדש וללדת, מה שמעיד על חיובה של האישה במצוות פרו ורבו. ואולם, טוענים מיד בהמשך סוגיית הגמרא, לא זו עמדת רבי יוחנן, ויש להסביר מעשה זה 'בבאה מחמת טענה' – דהיינו שהאישה שדרשה את כתובתה עשתה זאת בגין טענה משפטית מסוימת וייחודית, ולא בשל עצם חיובה במצוות פרייה ורבייה. מיד לאחר מכן נפתח קובץ הסיפורים. ההתרחשות בשני הסיפורים

89 כמובן שקריאה זו אינה בהכרח תמימה. סביר לומר שפרשנותו של הדרשן מעצבת את המקום של הגברים והנשים לא פחות מכך שהיא משתקת אותם.

90 בבלי, יבמות סה ע"ב.

הראשונים דומה מאוד להתרחשות שב'עובדא' המקדימה אותם, אלא ששם מובאת רק השורה התחתונה: רבי יוחנן, קביעתו 'וציא ויתן כתובה', והמקום שנאמרה בו הלכה זו. הסיפורים, לעומת זאת, על אף הניסוח הקצר שלהם, מתארים דיאלוג שבמהלכו מתרחש שינוי. ה'עובדא', הגם שהיא מדווחת כמעשה שהיה, מכוננת באופן ברור נורמה, ששואלים מהו היקף חלותה. לעומת הנורמטיביות הבאה לידי ביטוי ב'עובדא', נתונים שני הסיפורים העוקבים במסגרת שיח נרטיבי, שמדובר בו באישה מסוימת (גם אם אנונימית), ברב מסוים ובטענה מסוימת. דומה שלהבחנה דקה זו בין שני סוגי השיח יש חשיבות בבואנו לעמוד על תפקידם של הסיפורים.⁹¹

בשני הסיפורים הראשונים באה האישה לפני הרב, הפוסק, ומבקשת כפיית גט על בעלה. בשלב ראשון הרב דוחה את בקשתה בטענה 'לא מיפקדת'. תגובתה של האישה המסבירה את הצורך בצאצאים גורמת לשינוי עמדתו של הרב. לכאורה, שני הסיפורים מדגימים מהי ה'טענה' שמחמתה – ולא בשל הציווי על פרייה ורבייה – 'וציא ויתן כתובה'. אלא שציון בטענות אלו מלמד שלמעשה אין כל צורך לטעון אותן אינדיבידואלית, שכן הן מייצגות את המובן מאליו האנושי. שתי הנשים שואלות שאלה רטריות: מה יהא עליי בזנתי? האם איני זקוקה למקל (להישען עליו) כשאזדקן ולקבורה לכשאפטר מן העולם? – כלומר הן טוענות שהן זקוקות לילד שיעזור להן כשיזדקנו. המעניין הוא שטענה זו, שניתן היה לנסח בצורה נורמטיבית ('טב לאיתתא חוטרא לידה... 'או מעין זה) נאמרת במסגרת שיח נרטיבי מפי אישה יחידה, המשנה באמירה זו את מעמדה הפרטי ביחס לנורמה, ולא זו בלבד אלא שסיפור זה חוזר פעמיים, והאמירה – האישית, הייחודית לכאורה – חוזרת פעמיים.

ניתן להציע שהצגת הטיעון הכללי במסגרת שיח נרטיבי אישי מטעימה את מקומה של האישה בשולי החברה. קביעתו הנורמטיבית הראשונית של הפוסק היא 'זיל, לא מיפקדת'. הוא דוחה אותה מעל פניו בשם הנורמה. הדרך היחידה שלה לפלס לעצמה מקום בשיח הוא באמצעות טיעון אישי על מצבה הפרטי – גם אם טיעון זה יכול להיאמר על ידי כל אישה ואישה.⁹² הנורמה נקבעת על ידי גברים ועבור גברים,

91 אמנם בהמשך הדברים נתייחס לטקסטים מסוג זה שאינם מתיישבים היטב עם החלוקה נורמה/נרטיב. ראו להלן בסעיף האחרון.

92 המונח 'בבא/ה מחמת טענה' מופיע בתלמוד הבבלי רק בשני הקשרים נוספים לבד מסוגייתנו. הראשון, בבבלי, כתובות סד ע"א, בעניין אישה שבאה מחמת אותה טענה שבסוגייתנו – 'בעינא חוטרא לידה וזמרה לקבורה'. השני, בבבלי, בבא בתרא לח ע"א (ומקבילה בבבלי, ערכין יד ע"ב). הקשר זה הוא המקרה היחיד שבו אין מדובר בטענה של אישה שמעוניינת בצאצאים. עניינו באדם שקנה מחברו דקל. אדם זה, אומרים חכמי נהרדעא, קנה עם הדקל גם את הקרקע שתחתיו עד התהום. רבא מקשה על קביעה זו ומסביר, שכוונתם היא שהקונה 'בא מחמת טענה', כלומר שלקונה יש טענה משפטית שלפיה הוא הסכים על כך עם המוכר מראש. אם כן, הדוגמה היחידה

והאישה היא מקרה פרטי. באופן זה נשלל מנשים כקבוצה הכוח שהיה מעניק להן חיוב שווה במצוות 'פרו ורבו', והן צריכות לבוא בזו אחר זו ולבקש, כפי שמדגימים שני הסיפורים העוקבים.

אפשרות אחרת היא לטעון שאי־החלטה של הנורמה – במקרה של מצוות פרו ורבו – על נשים, נובעת מרגישות כלפי המשמעות הדרמטית שיש למצווה זו בחיי כל אישה, בגופה ובנפשה, ומרצון להשאיר את הבחירה ביחס להולדה בידי האישה עצמה, במסגרת שיקולים אישיים וחוק־נורמטיביים. סימוכין לכך אפשר למצוא בסיפור השלישי על יהודית, שבהתאם לצער הלידה שלה השתמשה בפטור ממצוות פרו ורבו כדי לשתות סם של עקרון.⁹³ סיפור זה פותח בצער הלידה של יהודית. כשם שרצונן הטבעי של הנשים בצאצאים בסיפורים הקודמים מיוצג במסגרת נרטיב שמצביע כביכול על צורך פרטי, כך צער הלידה (שהוא תופעה כללית) מיוצג בנרטיב שלפנינו כייחודי לאישה מסוימת: 'יהודית [...] הוה לה צער לידה'.⁹⁴ רצונה של יהודית להימנע מהיריון נוסף מוביל אותה לפנות לרבי חייא, בעלה, בשאלה בנוגע לחיוב נשים במצוות פרו ורבו. רגע זה, שבו יהודית עומדת בתחפושת מול בעלה הדיין, מעורר שאלות רבות: מדוע לא שוחחה עמו בביתם, באינטימיות? האם חששה מתשובה שונה

ל'בא מחמת טענה' שאינה זו של אישה המעוניינת בילדים, היא דוגמה לטענה משפטית מסוימת ומוגדרת הקשורה בסיטואציה מקומית, לא הכרחית, לא טבעית ולא בהכרח רווחת. על רקע שימוש זה בביטוי, נדמה לנו שכוללת זרותו של השימוש בשני ההקשרים המגדריים, שבהם תוכן הטענה סותר במהותו את תיאור הדברים כטענה חד־פעמית.

93 ראו פישור, פטור נשים (לעיל הערה 83), עמ' 206–211; ליבוביץ, פרי ורבי (לעיל הערה 83), עמ' 134; ענבר רווח, 'סיפורו של צער נשי: קריאה מגדרית בסיפור יהודית אשת רבי חייא', אקדמות כו (תשע"א), עמ' 157–170; Dena Davis, 'Beyond Rabbi Hiyya's Wife: Women's', *Voices in Jewish Bioethics*, *Second Opinion* (March 1991), pp. 11–30 מחדש [לעיל הערה 18], עמ' 139, טוענת אף היא שאחד המניעים לפטור נשים ממצוות פרו ורבו הוא הרצון להשאיר מרחב בחירה לאישה בנוגע להולדה. אמנם המניע הדומיננטי יותר, לדבריה, הוא החשש מיצירת מצב שאישה תוכל לזווג גט בשל העובדה שאין לה ילדים. מעניין לציין שבסוגיה המקבילה בירושלמי (יבמות ו, ו [לח ע"א]) יש נטייה להכריע כדעת ר' יוחנן בן ברוקה, אך בסופו של דבר הסוגיה נותרת ללא הכרעה בנוגע לשאלת החיוב או הפטור מהמצווה, ומכריעה רק שאם אישה רוצה להתגרש 'הדין עמה'. כלומר, מה שמצוי בסוגייתנו במסגרת נורמטיבית, כסיפור פרטי של אישה זו או אחרת שמבקשת גט מסיבה אישית כביכול, ממוקם בירושלמי בשיח נורמטיבי כללי. לדיון נוסף בסוגיות אלו ראו Ronit Irshai, *Fertility and Jewish Law: Feminist Perspectives on Orthodox Responsa Literature*, Waltham 2012, pp. 28–38; ענבר רווח, בפני עצמן: קריאות פמיניסטיות בספרות חז"ל, תל אביב 2012, עמ' 99–118.

94 ניתן לומר שהמשפט הקודם לסיפור, כעין אקספוזיציה שהוסיפו העורכים, מטרתו לצמצם את צער הלידה או לפחות להכיר בו רק כשמדובר במצב נדיר של לידת תאומים בהפרש זמן ניכר. התייחסות לנקודה זו במסגרת דיון בסיפורה של יהודית ראו אצל רווח, צער נשי (לעיל הערה 93).

מזו שתקבל ממנו במסגרת תפקידו כדיין? מדוע התחפשה? למה התחפשה – לאישה אחרת? גבר? למי מיועדת הייתה התחפושת – האם עלינו להניח שרבי חייא לא הכיר אותה, או שמא מטרת התחפושת הייתה שבאי בית הדין האחרים לא יכירוה? התמונה שמצייר הסיפור לעינינו היא רבת עוצמה: אישה משוחחת עם בעלה (לעיני קהל?) בנוגע לשאלה כאובה ופרטית שלה־שלהם, בזירה הכללית, הנורמטיבית והמנוכרת ביותר: הוא בתפקיד הדיין, נושא דבר ההלכה; ואילו היא בשינוי לבוש, מנוכרת לעצמה, והשאלה האישית מחופשת לשאלה עקרונית של חיוב או פטור נשים מהמצווה. ניתן לומר שיהודית בוחרת בשיח גברי, נורמטיבי וכללי, כדי 'לנצח' את בעלה במגרש שלו. תשובתו אינה תשובת רבי חייא לרעייתו, אלא תשובתו הכללית של הפוסק לשאלה העקרונית שנשאל. התמונה הבאה שמציג הסיפור היא של יהודית השותה סם עקרין. ברור שמבחינת המהלך הסיפורי וגם מבחינה הלכתית ישנה כאן קפיצה: הפטור מהמצווה הוא קביעה במישור הלכתי ודתי, שאין לו כל קשר למימוש היכולת לפרות ולרבות, ואילו שתיית סם עקרין היא מעשה במישור הריאלי. פעולתה של יהודית מבהירה למעלה מכל ספק שהמניע לשאלתה העקרונית־נורמטיבית היה אישי וקיומי, והנגזרת המעשית אף היא אישית וקיומית. כשנגלה 'הדבר' (מהו שנתגלה? שתיית הסם? או שמא המהלך כולו – התחפשותה, והעובדה שהוא זה שהעניק את הפטור?) רבי חייא מגיב בלשון אישית ומביע את רצונו ב'כרס נוספת' (כלומר עוד צאצאים). אם יהודית אימצה לעצמה שיח נורמטיבי, גברי ועקרוני, ייתכן שרבי חייא במהלך סיפור זה מצליח לסגל לעצמו את השיח החלופי, הנרטיבי, ופונה ליהודית מתוך רגש והקשר אישי, בביטוי של כמיהה שכבר לא תמומש. הסיפור פותח, אם כן, בצער הלידה של יהודית, וחותר בצער אי־הלידה של רבי חייא. אפשרות אחרת נוספת היא שיש לראות בדבריו אך חרטה על כך שבמו־פיו מנע את לידת צאצאיו העתידיים. בכל מקרה, ביחס ליהודית, דומה כי בסיפור זה ניכרת מצד אחד סובייקטיביות נשית מובהקת: אישה בעלת שם, קול ויכולת פעולה הכוללת תחכום, תכנון ומעשה אוטונומי רב משמעות; ומצד שני, יש להצביע על כך שאף היא יכולה הייתה להשיג את מבוקשה אך ורק באמצעות תחפושת, מניפולציה והימנעות משיח אישי־סובייקטיבי.

זאת ועוד, גם אם סיפורה של יהודית מצטרף לקודמיו ביצירת מרחב בחירה נשי חוץ־נורמטיבי ביחס להולדה, יש לזכור ששלושת הסיפורים מציירים את האישה ככפופה לפוסק ונדרשת לאישור הסמכות הגברית לצורך מימוש רצונה. כמו כן, יש לשאול מה ערכה של אפשרות הבחירה המוענקת לאישה, במסגרת מצווה שבה בן הזוג מחויב וזקוק לה לשם קיומה.⁹⁵

95 אם כי חשוב לומר שמבחינה פורמלית לפחות (ונתעלם לרגע מהקשיים החברתיים והתרבותיים

בהשוואת היחס בין הנורמה והנרטיב בסיפורים אלו ליחס ביניהם בסיפורו של בן עזאי, בולט לעין ההבדל שבין מקומו של המצב האישי, ההקשר והנסיבות בנרטיב גברי לבין מקומו בנרטיב על אודות אישה. בן עזאי, שהוא מקובעי הנורמה, מזהיר על הנורמה ובנשימה אחת מגדיר לעצמו מרחב מחיה חלופי, הנסמך על 'חשקה נפשי'. הוא הפוסק, הוא מכונן הנורמה, הוא לא צריך לפנות למישהו באופן ישיר או מניפולטיבי כדי להנכיח את צרכיו ותשוקותיו. זאת לעומת הנשים הפונות לרבי יוחנן ולרבי אמי ולרב נחמן, שעליהן לשכנע בצדקת עניינן האישי, וכן בניגוד ליהודית הנדרשת למניפולציה כלפי בעלה, הפוסק, לשם מימוש רצונה.⁹⁶

מכל מקום, בהמשך לדיון לעיל במשנה, ייתכן שניתן לזהות שתי מגמות בדרך שבה מטפלים בסוגיה בתחום של פרייה ורבייה. המגמה הדומיננטית היא הנורמטיבית, ולפיה גברים מחויבים ונשים פטורות. המגמה הצנועה יותר, אך הנוכחת, היא הנרטיבית. במסגרת מגמה זו כל אשה היא 'סיפור'. לכאורה כל הנשים חפצות בהמשכות, בבנים ובבנות לעת זקנתן. אך הסוגיה בוחרת להשאיר רצון אנושי זה מחוץ לנורמה ולאפשר לו להתממש רק במידת הצורך. מצד שני, כל הנשים סובלות מצער לידה. גם סבל כללי זה אינו מופיע בסוגיה⁹⁷ כאמירה נורמטיבית אלא כ'סיפור' הפרטי של יהודית. רצף הסיפורים מחזיר אותנו לדברי רבי יוחנן בן ברוקה שלא אמר 'האשה מצווה על פריה ורביה', אלא ציטט את הפסוק מבראשית שלשונו היא לשון ברכה ביחס לפרייה ורבייה. ייתכן שלצד הצורך בהבניית הילודה בתוך מסגרת ציווית מחייבת, חז"ל מודעים לבעייתיות שיש בכך ופותרים ערוץ נוסף למחשבה על אודות פרייה ורבייה. חשיבה עם סיפורים, עם קובץ הסיפורים בדף סה ע"ב ועם סיפורו של בן עזאי, מערערת על עצם השיח הנורמטיבי בנושא זה ומרווחת מקום לנרטיבים אישיים שונים, נשיים וגבריים, המשוחחים עם הנורמה.

הכרוכים בכך) עומדות לפני האפשרויות להתגרש ולהינשא לגבר אחר, או – במקרה של יהודית – לסרב לקיים יחסי אישות, תוך שבעלה נושא אישה נוספת על מנת לקיים בעצמו את המצווה. 96 מעניין לציין ששני המקרים – בן עזאי הנמנע מהולדה כי נפשו חשקה בתורה, מכאן, והנשים הדורשות גט בטענה שיודקו לצאצאים כשיודקו, מכאן, נוסחו בידי פוסקי ההלכה כנורמות. על קביעת מקרה בן עזאי כנורמה ראו למשל: רמב"ם, משנה תורה, הלכות אישות טו, ג. על קביעת מקרי 'מרא וחוטרא' כנורמה ראו לדוגמה: ר"י קארו, שולחן ערוך, אבן העזר, סי' קנד, סע' ו. חשוב לציין שחז"ל היו מודעים לחלוטין לאוניברסליות של צער הלידה ואף נתנו לכך ניסוח נורמטיבי בכמה מקומות – אולם לא בסוגיותנו. לבד מ'צער הלידה', חז"ל משתמשים גם במונח 'חבלי לידה', ובחלק מהמקומות מכונה צער הלידה 'פיתקה של חוה' – כלומר צער הלידה הוא תוצאה אוניברסלית של חטאה של האם הקדמונית חוה, צער אשר רק מעטות זוכות לחמוק ממנו. על ניסוח נורמטיבי של צער הלידה ראו לדוגמה: בבלי, עירובין ק ע"ב; יבמות לו ע"א; נידה כה ע"א; בראשית רבה יז; פרקי דר' אליעזר יד. על רקע מקורות אלו, ניכרת השתיקה הנורמטיבית בסוגיותנו, שבה צער הלידה מקבל ביטוי נרטיבי בלבד.

ראוי להדגיש כאן שלא די בעצם קיומם של נרטיבים ואף לא די בזיהוים ככאלו; השאלה החשובה היא כיצד קוראים בהם. ניתן לקרוא את שלושת הסיפורים האמורים בהמשך לרצף השיח הנורמטיבי, מנקודת מבט נורמטיבית. או אז יתפקדו הסיפורים כחיזוק לעמדת סתם המשנה, הפוטרת נשים ממצוות פרו ורבו, כאשר כל המקרים יובנו כיוצאים מן הכלל המלמדים על הכלל. לעומת זאת, קריאה נרטיבית שלהם תחליף את הייחודיות שבכל סיפור, בכל דמות, ותזהה בסיפורים ערעור על הנורמה הכללית והסטטית מתוך המצב האנושי הפרטי והדינמי. במסגרת שיח נרטיבי סיפורים אלו מתפקדים כמקרים פרטיים המלמדים על הפרט באשר הוא ומאירים את ההקשר האנושי המשמעותי כל כך בנוגע להבאת חיים חדשים לעולם.

לו הייתה הסוגיה עוצרת בנקודה זו, היה הטון הנרטיבי בסיום הפרק זוכה למשקל יתר. אלא שלא כך בחר עורך הסוגיה לחתום את הדיון. לאחר כל הראיות לפטור נשים מפרייה ורבייה, עדיין הגמרא שואלת 'ולא מיפקדי?' ומביאה מקרה נוסף ואחרון התומך לכאורה בחיוב נשים אך זוכה במהרה לאוקימתא המצמצמת אותו למקרה פרטי:

מעשה באשה אחת שחציה שפחה וחציה בת חורין, וכפו את רבה ועשאה בת חורין.

אמר רב נחמן בר יצחק: מנהג הפקר נהגו בה.

האישה האמורה שהייתה שפחתם של שני אדונים ושוחררה בידי אחד מהם, שוחררה בהוראת בית הדין גם בידי השני. ניתן היה לחשוב שהסיבה לכך היא חובתה לקיים מצוות פרו ורבו, אך מתברר שהסיבה היא מצבה המופקר כתוצאה מכך שלא הייתה בקשר נישואין. בניגוד גמור למקרים הקודמים, כאן מדובר באישה שאין לה כל עמדת סובייקט. בניגוד למקרים אלו, קולה לא נשמע, רצונה לא קיים, ועל פי תירוצו של רב נחמן בר יצחק היא שימשה אובייקט מיני בזמן שהייתה חצי שפחה – משמע ש'בת חורין' הייתה רק ביחס למעמד העבדות אך לא בנוגע למיניותה. אישה זו – 'נהגו בה', 'עשאה' – היא חפץ העובר מבעלות אחת לאחרת, מכיבוש אחד לשני. בשלב הבא חכמי בית הדין שחררו את השפחה מהאדון השני שלה כדי שתפסיק לשמש אובייקט מיני מופקר, אולם בכך לא שוחררה מתפקידה כאובייקט טקסטואלי, ואדרבה, הטקסט מעצים את האובייקטיפיקציה של דמותה.⁹⁸

98 השוו מעשה זה למשנה, גיטין ד, ה: 'מי שחציו עבד וחציו בן חורין עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד דברי בית הלל. אמרו לו בית שמאי תקנתם את רבו ואת עצמו לא תקנתם לישא שפחה אי אפשר שכבר חציו בן חורין, בת חורין אי אפשר שכבר חציו עבד, יבטל? – והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורבייה שנאמר לא תהו בראה לשבת יצרה. אלא מפני תקון העולם כופין את רבו ועושה אותו בן חורין [...]'. הדיון בתלמוד הבבלי המוסב על משנה זו הוא כפי הנראה המקור למעשה

מנקודת מבט נורמטיבית, לפנינו אך עוד ראייה לעמדת סתם המשנה. אך במבט כולל על המהלך דומה כי סיפור אחרון זה עיקר כוחו במחיקה, או לפחות בטשטוש, של האפקט הדרמטי שהיה לסיפור יהודית, ולרצף הסיפורי הקודם בכללו. הסיפור האחרון עוסק אמנם ב'אישה אחת', אך אישה זו נטולת שם, קול, רצון או עצמיות, נטולת הקשר או זיקה בין אישית. על כן, על אף הפתיח המבטיח נרטיב, דומה כי לפנינו נורמה בלבוש נרטיבי, או שמא דוגמה פרטית המכוננת נורמה וחזרת את הדיון כולו, חתימה מעין פתיחה – 'האיש מצווה... אבל לא האישה'.

אל מעבר לדיכוטומיה

עד כאן הצבענו על שתי צורות שיח המתקיימות בסוגיה זו לצד זו. אולם הסיפור האחרון מצביע על כך שהחלוקה לשתי צורות שיח איננה מוחלטת. לכאורה, הטקסט על אודות שפחת שני האדונים הוא סיפור לכל דבר. הוא נפתח במילת הקוד התלמודית לסיפור – 'מעשה' – ומסופר בו על התרחשויות שונות הנוגעות לכמה דמויות, ובעיקר לאותה שפחה. ואולם, כאמור לעיל, האישה שעליה מסופר מצויה בסיפור כחפץ, כפריט חסר ייחוד המדגים כלל, יותר מאשר כדמות פרטית בנרטיב. מעבר לכך, טקסט זה הינו אסמכתא הלכתית במסגרת הדיון בשאלת חיובן של נשים במצוות פרייה ורבייה. נקודה זו מקבלת משנה תוקף מתוך דברי רב נחמן בר יצחק 'מנהג הפקר נהגו בה' – שהם פירוש אוקימתא, המעמיד את הסיפור כמקרה מיוחד וחריג. המבנה הוא מבנה של דיון תלמודי נורמטיבי סטנדרטי: שאלה, הוכחה ודחייתה על ידי אוקימתא.

גם הטקסט על המפגש בין ר' יוסי ואליהו, שהתייחסנו אליו לעיל בקצרה, מבליט אותה בעייתיות של חלוקה חדה בין שיח נורמטיבי לשיח נרטיבי. סיפור שיחתם מופיע בתוך רצף ההיגדים הנורמטיביים על נשים, ולכאורה ניתן היה לומר שהוא מייצג שיח נרטיבי בתוך הרצף הנורמטיבי. אלא שדומה שיש בסיפור זה שימוש בנרטיב על מנת להביע תוכן נורמטיבי במובהק. אמנם מסופר שר' יוסי שואל ואליהו עונה, אך נושא

המובא בסוגייתנו, שכן שם (בבלי, גיטין מג ע"ב) המעשה באישה שמעמדה חצוי חותם רצף של דיונים באיש שחציו עבד וחציו בן חורין. המשנה העוסקת באיש מנוסחת, כמוכן, באופן נורמטיבי. זאת ועוד, על אף העובדה שעניינה של המשנה בחצי עבד ש'כופין את רבו ועושה אותו', ברור מעל לכל ספק שאיש זה נתפס כסובייקט מלא עוד בהיותו עבד, שכן דואגים לתקנתו: 'את עצמו לא תקנתם', ובהמשך מתברר שתיוקן זה של העבד משתלב במגמה הכללית של תיוקן עולם והחובה הגברית להוליד. זאת לעומת המאמץ הפרשני של הסוגיה אצלנו להוכיח שהשחרור של השפחה לא נבע מחובה שלה ללדת.

הדיון הוא 'האִשה' הכללית. ר' יוסי לא מדבר על אשתו (לא בגלוי, על כל פנים) אלא שואל שאלה כללית ונענה בתשובה כללית. כלומר, מעבר לעובדה שמתואר מפגש בין דמויות, קשה לזהות אלמנטים סיפוריים נוספים בטקסט כגון הקשר, קונפליקט, מעשים כלשהם וכדומה.⁹⁹

אולם, דומה ששני המקרים הללו אך מדגימים כיצד אלמנטים נרטיביים ונורמטיביים נוכחים בטקסטים משני הז'אנרים. די אם ניוזכר בעובדה הטריטוריאליזם, שדיון תלמודי קלאסי – שהוא ללא ספק טקסט 'נורמטיבי' לפי ההגדרות שהשתמשו בהן כאן – בנוי למעשה כדו־שיח, כמחזה שמשתתפים בו כמה וכמה חכמים. גם אם מדובר פעמים רבות במחזה דמיוני שהשותפים בו לא יכולים היו להיפגש 'באמת' בשל פערי זמן ומקום, עדיין מבחינת עיצוב הטקסט, ניתן לקרוא אותו כנרטיב המספר על דיאלוג חי ופעיל.¹⁰⁰ עם זאת, פעמים רבות הדוברים בסיפורים תלמודיים מובהקים מביעים נורמות, ואף הסיפורים עצמם משמשים לא אחת כרכיבים בדיון התלמודי הנורמטיבי – בדומה לסיפור על שפחת שני האדונים. הווה אומר, התבוננות זהירה בטקסט התלמודי מעלה כי יש בעייתיות בהצגה של שתי צורות השיח כנפרדות לחלוטין זו מזו.

האמור בשורות האחרונות מקורו בנקודת מבט המתמקדת בטקסט כשלעצמו ולא בצורת הקריאה. לפיכך, ברצוננו לשוב ולהסיט את המוקד מן הטקסט לקורא.¹⁰¹ ההצבעה

99 אמנם יש לציין שהעובדה שאליהו 'מגויס' לצורך לימוד נורמטיבי שכוה מעוררת תמיהה בפני עצמה. על פי רוב, במקומות שבהם מספרת הגמרא על מפגשים עם אליהו, הלה מציע ידע חיוני שלא ניתן היה להשיג ממקור אחר, או מעניק גיבוי סמכותי לידע בעל ערך נורמטיבי כזה או אחר. כאן, לעומת זאת, ההודקאות לאליהו תמוהה ביותר. ייתכן כי יש בה נימת ביקורת כלפי רבי יוסי המטריח אותו בכגון דא, או אולי קריצה ביקורתית כלפי הדיון הנורמטיבי בכללותו. ובוודאי שהשימוש באליהו כשלעצמו מהווה אלמנט 'סיפורי' בתוך הטקסט הקצר הזה.

100 ניתוח זהיר של דיונים תלמודיים תוך שימוש בכלים ספרותיים יכול להצביע לפעמים על ההקשר הנרטיבי המעצב את הדיון כסיטואציה שיש לה קונקרטיות נרטיבית, מעבר לתכנים הנורמטיביים שבהם דנים. כדוגמה לכך ראו א' ברנר, 'מחקר הרמנויטי של ההיבט הפרשני בתלמוד הבבלי', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, תש"ע, עמ' 211–213.

101 זהו היסט רב משמעות וחשיבות בתולדות הביקורת הספרותית. במאה ה־19 ובראשית המאה ה־20 התמקדו מבקרי ספרות במחבר כמי שמכונן את היצירה (ראו סיכום של המהלך הקלאסי הזה אצל R. E. Palmer, *Hermeneutics*, Evanston 1969, p. 86; P. Hamilton, *Historicism*, New York 1996, pp. 20–29, 42–50). מהלך זה זכה לביקורת קשה מפי זרמים שונים בחקר הספרות (הפורמליזם הרוסי, הביקורת החדשה, הסטרוקטורליזם הספרותי). ראו סיכום הביקורת אצל N. Banerjee, 'Three Versions of the Literary Text : New Criticism, Structuralism, and Russian Formalism', dissertation, University of Maryland, 1984, Introduction. בשלב הבא ביקרו חוקרי ספרות את ההתמקדות בטקסט כשלעצמו, והדגישו את מקומו של הקורא. לסיכום מהלך זה ראו J. A. Howard and C. Allen, 'Making Meaning: Revealing

על שתי צורות שיח מאפשרת לנו להציע שתי צורות קריאה, נורמטיבית ונרטיבית, אשר יראו את אותו הטקסט בדרך אחרת, תוך הבלטת מאפיינים אחרים והצבת שאלות שונות. יתר על כן, לעיל, בדיוננו על בן עזאי, עמדנו על כך שחוקרים אחדים התעלמו לחלוטין מהמאפיינים הנרטיביים של הטקסט וקראו אותם קריאה נורמטיבית לחלוטין. תופעה זו מאפיינת קריאה נורמטיבית, אשר 'בולעת' את הנרטיבים תוך שהיא נוטה לחלץ מהן נורמות, או ליתר דיוק, לקרוא את הנרטיבים קריאה נורמטיבית. קריאה נורמטיבית של סיפורים תשאל מהו המסר של הסיפור, מהו העיקרון העולה ממנו, מהו הכלל שהסיפור בא להביע (היינו 'חשיבה על סיפורים').¹⁰²

אולם, ברצוננו לטעון שגם ההפך הוא נכון: כשם שקריאה נורמטיבית בולעת את הנרטיבים ומחלצת מהם נורמות, כך גם קריאה נרטיבית יכולה לבלוע את הנורמות ולקרוא בהן כסיפורים. ניתן לקרוא את הדיונים הנורמטיביים כסיטואציות שיחניות בעלות קונקרטיות וייחודיות, כסיפורים על אודות ויכוח חי ומשמעותם המרכזית של סיפורים אלה גלומה במערך הקשרים המתקיים בין הדוברים ולא דווקא בתכנים שהם מביעים, או לפחות שתכנים אלה מוזהרים על ידי הקשרים בין הדוברים (הממשיים או המדומיינים) המתוארים בסוגיה.

בדברים אלו אין כדי לבטל את קיומה של הבחנה בסיסית בין ז'אנרים שונים בתוך התלמוד. יש בתלמוד גם טקסטים נורמטיביים מובהקים וטקסטים נרטיביים מובהקים, והעובדה שניתן להציע קריאה נורמטיבית של טקסטים שמקובל לראות בהם נרטיביים וקריאה נרטיבית של טקסטים שמקובל לראות בהן נורמות איננה מבטלת את העובדה הטקסטואלית הזו. היא אך עושה אותה מורכבת יותר, וזאת בכמה מובנים.

ראשית, הערעור על ההבחנות המוחלטות בין ז'אנרים צריך לאפשר לנו לראות רצף ביניהם במקום להציג אותם כשני קטבים. בדומה לפירוק של הקטגוריות 'גבר' ו'אישה' בהגותן של פמיניסטיות אחדות,¹⁰³ שאיננו מבטל את קיומם של גברים ונשים

Attributions Through Analyses of Readers' Response', K. A. Cook (ed.), *Social Psychology Quarterly* vol. 52, no. 4 (1989), pp. 284-289. וראו עוד לעיל הערה 37.

102 לעובדה זו חשיבות פוליטית רבה בהקשר הפמיניסטי. נשים נוכחות יותר בשיח נרטיבי מאשר בשיח הנורמטיבי בתלמוד, שהרי לנשים אין כמעט מקום כסובייקטים במסגרת הנורמות התלמודיות. לפיכך, ככל שהשיח הנרטיבי ייקרא יותר דרך קריאה נרטיבית, כך יש יותר סיכוי לשמוע את הקול הנשי המודחק והמודרר מבצבץ מבעד לטקסט. זאת כמובן במגבלות הידועות של העובדה שגם הסיפורים התלמודיים נכתבו על ידי גברים – והדברים שנשים 'אומרות' בהם (בהנחה שאכן נאמרו על ידי נשים ממשיות אי-פעם) מנוסחים גם הם מנקודת מבטם של גברים.

103 לפירוק מסוגים שונים ראו לדוגמה קייט מילט, 'תיאוריה של פוליטיקה מינית', תרגמו דפנה עמית ודלית באום, בתוך: לתלמוד פמיניזם: מקראה, תל אביב 2006, עמ' 68–107, בעיקר עמ' 73–77; אדריאן רייץ, 'הטרנסקסואליות כפזיה והקיום הלסבי', תרגמה דלית באום, בתוך: לתלמוד פמיניזם

אבל מצביע על רצף – ברמה הביולוגית, הפסיכולוגית והתרבותית – בין שני הקטבים, כך גם הפירוק של הקטגוריות המוחלטות 'נרטיב' ו'נורמה' יכול להצביע על רצף של סגנונות טקסטואליים הנוטלים מאפיינים משני הקטבים הללו.

שנית, ההצבעה על חוסר המוחלטות של שני הז'אנרים מערערת על הזיהוי האוטומטי של טקסט נורמטיבי עם קריאה נורמטיבית וטקסט נרטיבי עם קריאה נרטיבית, ומסבירה, למשל, את הנטייה 'לבלוע' טקסט נרטיבי בתוך קריאה נורמטיבית. כך למשל, ההכרזות החוזרות ונשנות של חוקרים שונים על החשיבות הגלומה בהתייחסות לאגדה – איננה מבטיחה שהקריאה באגדות, הנחשבות לטקסטים נרטיביים מובהקים, תהיה קריאה נרטיבית במובן שאליו התייחסנו כאן.

שלישית, ההצבעה על החשיבות של נקודת המבט של הקורא חושפת את העובדה שהשימוש בקריאה נורמטיבית או קריאה נרטיבית הנו בחירה פוליטית של הקורא. אם ניתן לקרוא את כל הז'אנרים המצויים בתלמוד הן קריאה נרטיבית הן נורמטיבית, הרי לא ניתן לטעון שהטקסט 'כופה' עלינו קריאה מסוג מסוים, והבחירה בסוג הקריאה נתונה לשיקול דעתו של הקורא – והיא כבר, כאמור, הכרעה פוליטית, מוסרית ואידיאולוגית. קוראים המעדיפים הדגשה של המובן הכללי, האוניברסלי, העולה מהטקסט יבחרו בקריאה נורמטיבית – ויקראו דרכה גם סיפורים מובהקים; ואילו קוראים הבוחרים לשים דגש על דיאלוג, יחסים והקשריות ייחודית יבחרו בקריאה הנרטיבית – ויקראו דרכה גם טקסטים משפטיים.

האם בסופו של דבר הכול נתון אפוא בידי הקורא ולטקסט עצמו לא צריכה להיות השפעה על בחירותיו? התשובה לכך היא כפולה. מחד גיסא, אכן הקורא יכול לבחור באחת מנקודות המבט ולהחיל אותה על כל הטקסטים התלמודיים. מאידך גיסא, נדמה שהמפגש הדיאלוגי בין הקורא לבין הטקסט מזמן העדפה של קריאה שונה של כל אחד מהז'אנרים. קריאה בנרטיבים שתנסה לחלץ מהם את הכלל, העיקרון, המובע בהם (דהיינו קריאה נורמטיבית שלהם) תהיה למעשה רדוקציה של הטקסט, המרה של משחק השפה המסוים שלו במשחק שפה אחר; ולעומת זאת, קריאה בטקסטים נורמטיביים אשר תתמקד במערכות היחסים המקומיות המובעות בדיון ותתעלם מהעקרונות הכלליים שהדיון עוסק בהם תהיה גם היא רדוקציה של הטקסט הנורמטיבי והמרה של משחק השפה שלו במשחק שפה מקביל. לפיכך, נדמה שישנה עדיפות פנומנולוגית – גם אם לא עדיפות פוליטית – לקריאה נורמטיבית של הנורמות וקריאה נרטיבית של הנרטיבים.

(שם), עמ' 165–189. פרויקט פירוק שאפתני ביותר הוא זה של ג'ודית באטלר, ראו Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York 1999 (1990)

עם זאת, חשוב לזכור שכל נקודת מבט מוגבלת באופקיה וזקוקה להשלמה. על כן, תמונה שלמה יותר תתקבל דווקא מתוך ניסיון מודע להחיל את שתי נקודות המבט בזו אחר זו על כל טקסט וטקסט.

ד"ר איתמר ברנר, החוג למחשבת ישראל והתוכנית לחינוך יהודי, המכללה האקדמית הרצוג, אלון שבות,
גוש עציון 9043300. דוא"ל: itamar.brenner@gmail.com

ד"ר ציפי קויפמן, המחלקה למחשבת ישראל, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן 5290002.
דוא"ל: tsippik@gmail.com